مؤسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية

إسماعيل حسن حفيان



المعهد العالمي للفكر الإسلامي









هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب بالبحث مسألة تنظيم مؤسسة الاجتهاد التشريعي من الزاوية التنظيمية والإجرائية التي تتولاها اليوم النظم السياسية الدستورية والقانونية وفق المقتضيات الواقعية التي يفرزها التطور ومستجداته، وذلك بهدف تقديم مقاربة معاصرة لإعادة مبدأ الاجتهاد إلى وظيفته التشريعية. ذلك أنّ كثيراً من التشريعات الإسلامية قد خضعت للتنظيم المؤسسي في المجتمع الإسلامي، لكن مؤسسة الاجتهاد وهي السلطة العلمية، ومؤسسة الشورى وهي السلطة السياسية بقيتا تفتقدان هذا التنظيم المؤسسي رغم إرهاصات عصر الرسالة والخلافة الراشدة.

ومع أن للموضوع في الأساس بعداً فكرياً شرعياً ودستورياً، فإنه يتصل اليوم اتصالاً مباشراً بالبرامج والمشاريع السياسية التي تطرحها الحركات والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية، وحاجة هذه البرامج إلى الاهتمام بالخطوات العملية اللازمة لتحقيق التحول الإسلامي وتجاوز العقبات والتساؤلات والتخوفات التي تواجه جهود الإصلاح التي تستهدف استئناف الحياة الإسلامية.
وقد حاول الكتاب الإجابة عن أسئلة مهمة منها:

- لماذا الاجتهاد المؤسسي؛ ما المبررات الموضوعية التي تجعلنا نتحول من خيار الاجتهاد الموروث إلى مبدأ الاجتهاد المؤسسي؟
- ما الصيغة التنظيمية المناسبة لقيام مؤسسة شرعية تقوم بالدور التشريعي في النظم السياسية المعاصرة؟
- كيف يمكن لمؤسسة الاجتهاد التشريعي أن تقوم بمهمتها واختصاصاتها العملية وهي تمارس الاستنباط الفقهي للمسائل القائمة والمتجددة؟

ISBN 978-1-56564-610-0



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية، أنشئت في
الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري
(١٤٠١هـ - ١٩٨١م)

من أهدافه:
* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
* عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
* توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box 669, Herndon, VA 20172, USA
Tel: (1-703) 471-1133 / Fax: (1-703) 471-3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org



إسماعيل حسن حفيان

- من مواليد الدار البيضاء، المغرب عام ١٩٦٩م.
- حصل على الدكتوراه في العلوم الإسلامية من معهد دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرباط عام ٢٠٠٩م.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا المعمّقة تخصص الفقه وأصوله من معهد دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرباط عام ٢٠٠٣م.
- حصل على الإجازة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ شعبة الدراسات الإسلامية، في جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، سنة ٢٠٠٠م.
- حصل على شهادة الدراسات الجامعية والتحق بالمركز التربوي الجهوي لتكوين الأساتذة بمراكش، وتخرج منه سنة ١٩٩٨م.
- حصل على الإجازة في الدراسات القانونية من جامعة الحسن الثاني للعلوم القانونية والاقتصادية بالمحمدية، سنة ٢٠١١م.
- يعمل حاليا أستاذا لمادة التربية الإسلامية بالسلك الثانوي التأهيلي بمدينة الدار البيضاء.
- له بحوث وإسهامات علمية منشورة بمجموعة من المجلات والدوريات.
- له قيد الإعداد كتاب "تفسير النصوص في منظور الشريعة والقانون: دراسات أصولية وتطبيقات قانونية" وكتاب "مباحث التعارض والترجيح: دراسة نقدية أصولية وفقهية ".
- البريد الإلكتروني: Hafiane1969@hotmail.com

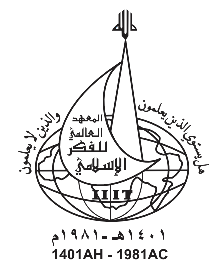
مؤسسة الاجتهاد

ووظيفة السلطة التشريعية

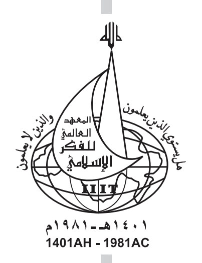
مؤسسة الاجتهاد

ووظيفة السلطة التشريعية

إسماعيل حسن حفيان



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الأولى 1436هـ / 2015م

مؤسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية

تأليف: إسماعيل حسن حفيان

موضوع الكتاب: ١- مؤسسة الاجتهاد ٢- السلطة التشريعية ٣- التنظيم الدستوري للدولة ٤- الإجتهاد المؤسسي ٥- السياسة التشريعية ٦- الدولة الإسلامية

ردمك **(ISBN): 978-1-56564-610-0**

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2015/10/5065)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب 9489 الرمز البريدي 11191
هاتف: 4611421 6 962+ فاكس: 4611420 6 962+
www.iiitjordan.org

النشر والتوزيع
مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع
عمان - الأردن
هاتف: 907000797 962+ - فاكس: 4639007 6 962+
Email: majed_fawzi@hotmail.com



المحتويات

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على مولانا رسول الله، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فقد عرفت أمتنا الإسلامية في تاريخها المعاصر تحولات حضارية كبيرة، كان للمستعمر دور كبير في إقامة صرحها، وترسيخ هيمنتها على مجالنا الثقافي والاجتماعي والسياسي، وإقصاء مؤسساتنا الشرعية التي قامت على امتداد تاريخنا الطويل بمهمة ترشيد العلاقات الاجتماعية، وتنظيم المرافق السياسية، وتوجيه أنماط التفكير والإبداع حتى تستوي على هدي الشريعة، وتستقيم على وزان أحكامها ومقاصدها.

وكان أهم هذه التحولات المدروسة والمقصودة إبعاد الشريعة عن مواقع السياسة ومراكز التشريع والإدارة، وإقامة المؤسسات البديلة التي تؤسس لحالة الارتباط الثقافي للمغلوب بغالبه، وتدق إسفين الانفصام الحضاري بين الأمة ومقوماتها الدينية والتاريخية. إنها المرة الأولى التي يحدث فيها هذا الفصام النكد في كيان الأمة! فعبر تاريخها الطويل لم يحصل في وقت من الأوقات أن تخلت الأمة عن قيمها الدينية، أو تجردت عن أحكامها الشرعية وثوابتها الحضارية مثل ما تجردت اليوم، "فطوال اثني عشر قرنا، لم يكن للمسلمين دستور ولا قانون يتحاكمون إليه غير الشريعة الإسلامية، برغم ما حدث من سوء الفهم، أو سوء التطبيق لأحكامها السمحة."[١]

لقد كانت قوى الاستعمار على يقين، منذ أول يوم وطئت فيها أرضنا، ودخلت ديارنا، أن بواعث تحررنا، ودواعي المطالبة باستقلالنا إنما تستمد من

---

(١) القرضاوي، يوسف. **لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٢م، ص٧٩.

مبادئنا الشرعية، وقيمنا الثقافية، فعمدت إلى كل ذلك تضرب فيه بمعاول الهدم، وتسلط عليه أيادي الإلغاء والتبديل، فلم تترك صغيرة أو كبيرة من مظاهر التعلق بالتراث والدين، أو الاعتزاز بهما إلا طالته بما ذكرت أو أسوأ منه. وقد ساعدها على ذلك تمزقنا السياسي، وضعفنا العلمي والفكري، ثم قوتها العسكرية وسطوتها الحضارية.

لم يخرج الاستعمار من بلادنا إلا وقدر كبير من مناهجه ومقرراته التشريعية والثقافية، قد أصبح لها في مجتمعاتنا أيادٍ نافذة، وأقلام سيالة، عهد إليها باستكمال سياسة الفصل والمسخ الحضاري. و"أصبح قسم من المسلمين -وجُلّهم من المسؤولين في الحكومات الإسلامية- يقومون مقام المستعمر في الذب عن الفكر الأجنبي، المتمثل في القوانين المحدثة، وكيل الطعن على الفقه الإسلامي ورجاله، ودعاة العودة إليه."[(١)]

وفي حمأة الفتن والاضطرابات السياسية والثقافية التي شهدتها الأمة إبان هذا العهد، وغفلة عن العلم والحقيقة، ادعى قوم من هؤلاء على الشريعة ادعاءً باطلاً، بقولهم: إن الأمة لا يمكن أن تسلم زمام قيادتها السياسية والتشريعية لفقه جامد، قابع في الكتب، لا أثر له في الواقع والحياة، ولا حضور له في المرافق والمؤسسات، كيف وقد صاغته عقول سالفة، في بيئات متخلفة، وأوضاع مختلفة؟!

وأضافوا: إن العودة إلى أحكام الشريعة ما هي في الحقيقة إلا ردة إلى النظام الثيوقراطي الذي تخلصت منه البشرية منذ عهد بعيد، بل هي التفاف على المكاسب السياسية والحقوقية التي أقرتها المدنيات الحديثة، وتواطأت عليها الممارسات المجتمعية والاتفاقيات الدولية!

وهذا والله حكم جائر، وجناية ظالمة في حق الشريعة، كيف ولم يكلف هؤلاء أنفسهم عناء النظر الفاحص في أصولها، وسبر أحكامها وقواعدها،

---

(١) الفاسي، علال. **دفاع عن الشريعة**، الرباط: مؤسسة علال الفاسي، ١٩٩٥م، ص ١٦.

وخبرة ما تزخر به من مبادئ الاستيعاب والمرونة، ولم يجربوا شيئاً من بدائلها وحلولها في واقع الناس المعيش؟! فعلامَ يستند هؤلاء في وسم الشريعة بهذه النعوت الظالمة؟!

ومع تنامي الصحوة الإسلامية المعاصرة، وتزايد الشعور بأهمية الارتباط الحضاري والثقافي بتاريخ الأمة وتراثها، اشتدت الدعوات إلى العودة إلى الشريعة، ونبذ القوانين الوضعية الدخيلة.

وقد أخذت هذه الدعوات صوراً سياسيةً تارةً، ولبست لبوساً أكاديمياً وجامعياً تارةً أخرى، وظهرت في ذات الوقت تيارات ثورية، وأخرى إصلاحية، وكل واحدة منها تدعو إلى إصلاح الشأن السياسي والتشريعي، وأسلمة الدساتير والقوانين وفق تصورات مرعية، وتراتيب إجرائية.

وقد جرى في سبيل ذلك مصادمات ومنازعات، وخُطّت فيه بحوث وكتابات، وكان قصد الجميع أن تُستأنف الحياة الإسلامية، وتُستجمع شروط العودة إلى الشريعة، كما نطق بها القرآن، وصدق بها الجنان.

غير أن الأمر الذي ظل يقف في وجه أيّ فعل إجرائي وتصريف عملي لتحكيم الشريعة والالتزام بمبادئها وقوانينها، وتعتذر به النخب العاجزة من أصحاب القرار السياسي والنفوذ المالي؛ أن التنظيم الاجتماعي والقانوني والسياسي، في بلادنا الإسلامية، شهد تغييراً كبيراً وجذرياً؛ وذلك بفعل تطور المجتمع، وتراكم قضاياه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي لم يكن للشريعة عهد بها ولا اتصال. فقد ظهرت الدساتير التي تلقتها الأمة بالقبول، وظهرت المجالس النيابية التي أقر لها الجميع بحق التشريع، وتأسست المحاكم المدنية والجنائية والإدارية والدستورية، ولكل واحدة منها قوانين محررة وأحكام مقررة، سَرَت في كيان الأمة الواسع، وبُني على ذلك من الحقوق والواجبات والعقود والالتزامات ما لا يسهل الانفكاك عنه، أو التنكر له لمجرد رابطة تراثية، أو عاطفة ثقافية.

كل هذا وأكثر منه حدث ويحدث في الأمة صباح مساء، والشريعة التي ننادي بعودتها توقفت عن إمداد الحياة بالقواعد القانونية والسياسات الشرعية منذ عشرات السنين، ولم يكن الوضع يومئذٍ على ما هو عليه اليوم من التعقيد والتنوع؛ فالشريعة لم تعرف في تاريخها مثل هذه التفاصيل الهائلة من النوازل والحوادث، والتراتيب الإدارية والقانونية والسياسية التي تسير عليها الحياة اليوم.

ولا يقتصر الأمر على هذا وحسب، بل إن تبعيتنا الاقتصادية للهيئات المالية العالمية، وارتباطاتنا السياسية بالقوى الدولية والإقليمية، تجعل من الصعب -بل من المستحيل- الدخول في أيّ مغامرة رامية إلى التزحزح عن أنماط التفكير السياسي، والتدبير التشريعي المحفوظة منذ عهد الاستعمار. والأدهى من كل ذلك والأمرُّ، أن التوجهات الفكرية المستقبلية التي يشتغل المعجبون بثقافة الاستعمار اليوم بإنتاجها، والترويج لها في مجتمعاتنا وإعلامنا ومؤسساتنا، وينبري كثير منهم للدفاع عنها، والدعوة إليها، بدءاً بالانخراط الأعمى في خيار العولمة الفاتنة، وانتهاءً بالدعوة إلى التبني الكامل لقيم الحداثة الغربية؛ ولّدت لدى كثير من مثقفينا وباحثينا ممن نظن بهم الريادة والقيادة شعوراً يائساً؛ بل قناعةً راسخةً بأن الحديث عن عودة الشريعة إلى مقام الهيمنة والسيادة على أنساقنا التشريعية إنما يجري على جهة الترف الفكري والاستذكار التاريخي.

إن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية واجب شرعي، معلوم من الدين بالضرورة. فقد نطقت بذلك الآيات البينات، والدلائل المحكمات، ويتحمل النهوض به الحكام والشعوب، والأفراد والهيئات، وهو أكبر مسؤولية ملقاة على عاتق الأمة في وقتها الراهن.

"لقد حسم القرآن هذه القضية حسما قاطعا لا يدع مجالا للشك أو التردد، فربط الحكم بشريعته، بالإيمان به، ونزع صفة الإيمان عن الذين يجحدون أو يتمردون على ما أنزل من أحكام... والآيات في هذا المجال كثيرة وافرة، قال تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ

﴿أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا ٦٠﴾ [النساء: ٦٠]، وقال: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّي عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ١٠﴾ [الشورى: ١٠].

وهكذا يثبت بهذه النصوص القرآنية القطعية أن الله أمر أن يتحاكم المسلمون إلى ما أنزل على رسوله، ويخضعوا لأمره ونهيه، وأن تطبيق شريعته -تعالى- ليس نافلة أو تطوعا، ولكنه واجب وشرط في الإيمان ذاته."[1]

غير أن ممّا يؤسف له حقاً أن كثيراً ممن خاض في مسألة التحاكم إلى الشريعة من دعاتها وحماتها (كتابةً، أو سياسةً) يبخس هذا الموضوع حقه، ويُحرّف مضامينه المعرفية، ويضرّ بمساره الثقافي والسياسي. فمصداق هذا المفهوم في وعي كثيرين منهم يقصر الأمر على العقوبات الزجرية والحدود الشرعية؛ ذلك أنها أشد ما في الإسلام من أحكام، ثم هي ضمان حراسة أعزّ ما يملكه الإنسان، وهو دينه ونفسه وعقله وعِرضه وماله، والناس يميلون إلى ما يثير مشاعرهم، ويركنون إلى ما يحفظ مصالحهم.

والحق أن الأمر أوسع وأعمق؛ فتطبيق الشريعة الذي نريده وندعو إليه هو إقامة نظامها الرباني الذي يرسم سبل الهداية الواضحة للناس، ويقيم العدل بينهم، ويُحقّق لهم المساواة والحرية، ويرعى كرامتهم، ويحفظ عليهم قيم التكافل والتعارف حتى يعمروا هذا الكون بالخير والصلاح، ويقيموا مطلب الخلافة على وجهه وحقيقته.

والطريق إلى ذلك واحد، وهو أن تعود إلى الشريعة هيمنتها الكلية وصفتها المرجعية، وأن ينعكس ذلك على جميع تصرفات الإنسان الفردية والجماعية، وعلى مناشطه الحيوية؛ في: التربية، والتعليم، والثقافة، والعلاقات، والسلوك، والسياسة، والاقتصاد، والإعلام، وغير ذلك، فتكون مبادئها هي المبدأ والمنطلق،

---

(١) العثماني، سعد الدين. **الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل**، طنجة: منشورات حركة الإصلاح والتجديد، ١٩٩٦م، ص٢٥- ٢٦.

وأحكامها هي الراعي والمرشد، ومقاصدها هي الغاية والمبتغى، فهذا أسمى مظاهر تطبيق الشريعة، وهو الذي عناه الوحي الشريف أول تنزله، ولأجله كانت الرسالات، وتوالت النبوات.

غير أن أنصع وجه من وجوه هذه الهيمنة وأولاها بالنظر والدرس في واقعنا الراهن، هو مطلب التشريع والتقنين، أعني بذلك على وجه الخصوص أن تكون بيد الإسلام مفاتيح السلطة التشريعية التي تُنظِّم العلاقات والمرافق والمؤسسات في المجتمع، وتُرشد أنماط التفكير فيه، وتحمي المبادئ والقيم الحقة التي جاء بها الإسلام، وهذا الوجه هو موضوع هذا البحث ومحل أطاريحه كما سيأتي تفصيله بعدُ.

إن العودة إلى نظم الشريعة وقوانينها مطلب تعالت له أصوات الشعوب، وهو ضرورة حضارية، وحتمية تاريخية، لا شكّ في أن الأمة سائرة إليها، طال العهد أم قصر. فالصياغة القرآنية لعقولنا ومشاعرنا وآمالنا، والحمولة التاريخية للأمة الزاخرة بالعطاء والبذل، والمفعمة بالعزة والمجد؛ تجعل من الصعب على أيّ منّا أن يتصور أيّ مستقبل حضاري للأمة بعيداً عن ثوابتها الدينية وقوانينها الشرعية.

ولكن، بالرغم من كل هذا الارتباط الوثيق والتأصيل العميق، فنحن لا ننكر قوة العقبات والاعتراضات التي تقف في وجه هذا المطلب العظيم. إنها مفارقة صعبة، شغلت الأذهان، وحيّرت العقول والأقلام.

من هنا يأتي السؤال الكبير: إذا كانت الشريعة بخصائصها وقواعدها الأصيلة صالحةً لكل زمان ومكان، مستوعبةً كل القضايا والحوادث -كما نقول ونريد-، فكيف السبيل إلى الخروج بها من حال الإقصاء والإبعاد إلى حال التوظيف والتطبيق؟ كيف نعيد إلى شريعتنا خصيصة الهيمنة على هذه الأوضاع الطارئة، والقدرة على استيعاب النوازل الجديدة حتى تستعيد منصب الريادة في مهمة الترشيد والتنظيم التشريعي للعلاقات الإنسانية والمرافق الاجتماعية؟

وفي تقديري أنه أمام هذه الصعاب التي تعترض مسار الشريعة، والشبهات التي تثار حول قدرتها على القيادة والسيادة، فإن أول خطوة من خطوات التدبير التشريعي والقانوني لهذا الأمر، هي الانكباب على نفض الغبار الذي علا سنام هذه الشريعة العظيمة، والبحث في تجديد فقهها، وتطوير مناهجها، وبحث أساليب هيمنتها على مسارح التوجيه وميادين التشريع والتنظيم.

إننا نمتلك ثروة تشريعية غنية، غزيرة القواعد، واضحة المقاصد، "لو تولتها يد الصياغة، فأحسنت صياغتها لصنعت منها نظريات ومبادئ لا تقل في الرقي والشمول، وفي مسايرة التطور عن أخطر النظريات الفقهية التي نتلقاها اليوم عن الفقه الغربي."[1] ولو أسرعت إليها أيادي البحث والتجديد بمزيد صقل وتحقيق لقربت الشقة، ورُدمت الهوة السحيقة بين نظر الشريعة وواقع الناس.

ومن أهم هذه المبادئ وأحقها بالتقدير والتقدم تفعيل العمل بأصل الاجتهاد، وتقويم بحوثه وقواعده، وتنظيم مؤسساته، وتجديد مناهجه وآلياته.

وإني لأتصور أن الانكباب على دراسة هذا الأصل وتحقيقه؛ تقويماً، وتنظيماً، وتوظيفاً، في ضوء ما حكيناه عن واقع الشريعة وحال الأمة، من شأنه أن يفتح باباً واسعاً من أبواب الأوبة الصحيحة إلى أحكام الشريعة والتزام نظمها الرائدة وقوانينها المعجزة، ويُبرز ما تتوافر عليه من مقومات العطاء المتجدد، والمرونة الخالدة؛ "فإن حركة العودة للشريعة الإسلامية، إنما تجد أساسها وحقيقة مقصودها في العودة للإطار المرجعي والمصدر التشريعي للأحكام الشرعية التي ولدها الفقه الإسلامي بأساليب الاجتهاد المعروفة."[2]

---

(١) القرضاوي، يوسف. **شريعة الإسلام، خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان**، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥م، ص٩٣.

(٢) البشري، طارق. **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦م، ص١٢٤.

غير أن البحث في موضوع الاجتهاد في العهود الأخيرة أصبح ذا ذيول طويلة، وتشعبات كثيرة، فهو يرتبط مرة بالفقه، ومرة بالأصول، ومرة بالتاريخ، ومرة بالقانون... وقد اخترت -بحمد الله- في هذا الكتاب أن أتناول موضوع الاجتهاد بالبحث والدراسة من زاوية علمية جديدة، أعني البحث في مأسسة الاجتهاد، ودرس سبل استعادته لسلطته التشريعية المفقودة في واقع الدولة الإسلامية الراهن، وذلك في ضوء النظم السياسية القائمة، والأنساق الدستورية والقانونية التي نحتكم إليها في مختلف مناشطنا المجتمعية.

وأعني بمأسسة الاجتهاد -في هذا المحل، وعلى جهة الإجمال- تجديد مناهجه في إنتاج الأحكام الشرعية، وسنّ القواعد القانونية المنظمة لتصرفات المكلفين، الضابطة لمرافقهم ومؤسساتهم وعلاقاتهم المختلفة تنظيماً محكماً يحفظ للشريعة مرجعيتها، ويرعى أحكامها ومقاصدها، وذلك في هيئة مؤسسة دستورية تشريعية، لها مشروعية شرعية ومجتمعية، واختصاصات قانونية، وأدوار إعلامية وثقافية، وقواعد نظامية، وأعضاء منتخبون من العلماء والخبراء، وكذلك ارتباطات وتقاطعات شتى بمختلف السلطات والمؤسسات الفاعلة في حقل التشريع، فضلاً عن بناء معرفي سامق غني بالمفاهيم العلمية، والبنى الفكرية، والقيم الأخلاقية ذات الجذور العقدية والشرعية، والامتدادات الثقافية والسياسية الواسعة، مع التفاعل المثمر، والتكامل البنّاء، والرعاية الكاملة للمقتضيات الواقعية التي يفرزها التطور البشري المتسارع.

وليس من غرضي في هذا الكتاب أن أتعرض للاجتهاد في مجالات الإفتاء العام وأحوال الناس الخاصة وشؤونهم الفردية التي لا تَعلّق لها بالتنظيم التشريعي والحقوقي العام، وليس من غرضي أيضاً الوصف التاريخي لتطور مباحثه، أو البحث في فلسفته ومقاصده إلا في حدود يسيرة تقتضيها الضرورة المنهجية؛ ذلك أن كل هذا مبحوث مدروس، ولا ينكر أحد أنه شرط أساس من شروط النهضة الشرعية المنشودة، إلا أن اختياري الموضوعي والمنهجي هو قصر الدراسة والبحث على جانب الاجتهاد المؤسسي التشريعي دون غيره.

وتأسيساً على هذا الذي ذكرْتُ، يمكن القول: إن هوية الموضوع الذي نحن بصدده يندمج فيها بُعْدا الأصالة والمعاصرة معاً؛ فهو ذو إطار ومرجع عقدي وفلسفي، لكنّ قاعدته المعرفية شرعية (فقهية أصولية)، وامتداده الوظيفي دستوري وقانوني. وهذا أمر يكشف عمّا تقتضيه الحال من التعدد والتنوع في الحقول المعرفية التي سيلجها البحث، ويغترف من مداركها ومضامينها، ويُفصح عن سمات العمق في المعالجة التي يتطلبها فحص فصوله ومطالبه وتحريرها.

أتصور -إذن- أن فكرة مأسسة الاجتهاد وتنظيم مناهجه لمعالجة وظيفة التشريع في واقع الدولة الإسلامية الحاضر، تطرح أمامنا -الآن- ثلاثة أسئلة كبرى، هي كليات البحث، وجماع فصوله.

أمّا الأول فهو سؤال الإطار المعرفي والنظري لبحث قيام مؤسسة اجتهادية تشريعية، ذات دور دستوري تشريعي كبير ومهم.

وفيه أتعرض لمداخل البحث الرئيسة، وأناقش كلياته المعرفية، وأحدد مجاله العلمي الذي سيحتضن أطاريح هذا الكتاب ومطالبه:

ما المقصود بمطلب مأسسة الاجتهاد؟ ما التحديد الأمثل لبنائه المعرفي وسماته المنهجية والوظيفية؟ ما المقصود بالسلطة التشريعية؟ ما الروابط الثقافية والعلمية التي تصلها بمؤسسة الاجتهاد؟ ما موقع هذه الأخيرة من النسق التشريعي العام في الدولة الإسلامية المعاصرة؟ ما المراد بالدولة الإسلامية المعاصرة؟ ما المواصفات والشروط الضرورية التي ينبغي توافرها في البنية الدستورية والاجتماعية لهذه الدولة حتى يستقيم التوصيف السليم والمحكم لوصفة "مأسسة الاجتهاد" التي نبحثها؟

وفي ثنايا التعرض لهذا السؤال، أبحث الواقع الأصولي لأصل الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، وأستشرف آفاق تطويره وتجديده، والحاجة إلى تنظيمه ومأسسته، وذلك بالتبصر الحصيف في منظومته التشريعية، والبحث في مدى قدرة المفاهيم والمناهج الأصولية للاجتهاد كما تبسطها كتب الأصول، وتُطبّقها كتب

الفقه والسياسة الشرعية على تقمص ثوب المؤسسية، واستيعاب المستجدات الحديثة، والنهوض بالتكليفات المعاصرة في ميادين التشريع المختلفة.

وأمّا الثاني فهو سؤال الكيفية التنظيمية (الدستورية، والقانونية) التي تُعتمد في إحداث مؤسسة شرعية جديدة لها دور تشريعي رائد وواعد، وهو سؤال أحسب أنه من البحوث الجديدة والصعبة في آنٍ معاً؛ لأنه سيطوف بنا على جملة من البحوث القانونية والدستورية والإدارية، وكذلك الثقافية والإعلامية. وفيه سينكشف الوجه التطبيقي للبحث، وفيه نؤلّف بين عناصره المعرفية والمنهجية في صياغة مؤسسية جديدة ترتقي بمنظومتنا الاجتهادية حتى تبلغ المقصد المنشود، وصياغته تكون كالآتي:

في ظل المقتضيات السياسية والتشريعية التي تُنظّم مؤسسات الدولة والمجتمع، ومن بينها وظيفة التقنين والتشريع، ما الصيغة التنظيمية المقترحة لإحداث هادئ، وتنزيل سلس مرن لمؤسسة الاجتهاد التشريعي ذات الدور التشريعي الجديد، البالغ الحساسية، الشديد الخطورة؟

ما المنطلقات والمبادئ الشرعية والفكرية والسياسية التي يقوم عليها بناء هذه المؤسسة؟ مِمَّ تتكون؟ مَنْ أعضاؤُها؟ كيف يُختارون؟ ما المسؤوليات المنوطة بها؟ ما مراحل إحداثها وتنزيلها؟ ما الأدوار الإعلامية والثقافية التي تصاحب كل خطوة من خطوات بنائها؟ ما طبيعة قراراتها؟ ما علاقتها بالمؤسسات التشريعية؟ ما التراتيب الدستورية والقانونية والإدارية التي تُنظّم نشاطها التشريعي؟

وأمّا الثالث فهو سؤال المنهجية الأصولية والفقهية؛ إذ إن فعل المأسسة والتنظيم في مناهج الاجتهاد وطرائق ممارساته المؤسسية سيضفي عليها -لا شكّ- طبيعةً جديدةً من طبائع العصر المعقدة والمختلفة، ما يستدعي -بالضرورة- قراءةً مآليةً، ومعالجةً استشرافيةً في كيفيات الممارسة الاجتهادية الجديدة داخل

مؤسسة الاجتهاد؛ حتى يتفاعل ويتكامل مع أدواره المؤسسية الجديدة، ولا يفقد روحه الشرعية الأصيلة.

فهل ستكون هذه الممارسة الجديدة محاكاةً وتقليداً للمنهجية الاجتهادية القديمة، أم هي تجديد وتحديث لها، أم هي شيء آخر؟ وهذا يفرض علينا بحثاً طويلاً في أصول الاجتهاد المؤسسي ومقوماته، وهي كثيرة.

تحت ظلال هذه الأسئلة وغيرها، يصبح تحرير هذا الكتاب لبنةً مهمةً من لبنات النهوض الفقهي المنشود، وإسهاماً حقيقياً من الإسهامات الطامحة إلى بعث جديد لمنظومتنا الاجتهادية، قائم على أساس الانطلاق من الثقافة والشريعة الإسلامية، والارتباط بالهموم والحاجات الاجتماعية، والإفادة والتكامل مع التجارب والخبرات الإنسانية في المناهج والتنظيمات والطرائق، وبهذا يظهر تميز الشريعة، وتبدو قوة اعتباراتها ودقة أحكامها، ويكشف عن قدرتها على التأطير والمواكبة والتجدد.

ليس الاشتغال بتطوير مفهوم الاجتهاد، ليستجيب للمتطلبات التنظيمية التي تفرضها مقتضيات الوظيفة التشريعية المعاصرة، هو وحده محل الإضافة والجدة في هذا الكتاب، بل الحقيقة أني سأستصحب إضافاتٍ أخرى، وأفتح آفاقاً واسعةً للباحثين المهتمين بالشأن التشريعي في الدولة الإسلامية المعاصرة، لا تقل أهمية عن ذلك، أذكر من بينها:

- لفت انتباه الباحثين إلى ضرورة الاهتمام بالجوانب التطبيقية، واقتراح الصيغ العملية والإجرائية القويمة لإعادة الشريعة بكياسة واعتدال حتى تستعيد مقامها الأسمى في التوجيه والتأطير بوصفها المصدر الأساس للتشريع والتقنين في حياة المسلمين، بدل الاشتغال بإلقاء اللوم على "الآخر" المتآمر المتغرب، أو الاشتغال بالانتقادات الهامشية للساسة والمجتمع، والدعوات المرسلة العارية عن الفكر الجاد والاقتراح الهادف؛ "فإن الاهتمام بمنهج التطبيق بحثا وجمعا وتطويرا وتنضيجا

يصبح من أوكد الواجبات على الفكر الشرعي الإسلامي، حتى تكون الأوبة إلى تطبيق الشريعة في حياة المسلمين المتشابكة المعقدة مستندة إلى منهج أصولي تطبيقي قويم، قائم على حركة علمية ثابتة أصيلة، وهو ما من شأنه أن يعصم من المزالق والنكسات التي قد تنتهي إليها المطالبة بتطبيق الشريعة على أساس عاطفي صرف، وإن تكن صادرة عن اعتقاد وإخلاص للدين."[(١)]

- الإسهام في بناء قنوات للتواصل بين المعرفة الشرعية التي يَسِمُها أعداؤها -ظلماً وزوراً- بالجمود والتخلف، والمعرفة القانونية والاجتماعية والاقتصادية التي تُنظِّم العلاقات المختلفة في المجتمع، وذلك بما نحفظ به للشريعة صفة الهيمنة والسيادة، ولا يمنعنا من الاستفادة ممّا عند "الغير" بشرطه، وفي محله.
- إبراز قدرة منظومة التشريع الإسلامية على استيعاب المستجدات العصرية، والمتغيرات الزمانية، والاستجابة لمقتضيات التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي... ويأتي على رأس ذلك ما سيكشف عنه هذا الكتاب من أحد المداخل المهمة التي تتناول قضية الشورى والديمقراطية في الأنظمة الحاكمة في بلادنا، وهذا شأن فلسفي وسياسي كبير، تناوله بالبحث والدراسة جهابذة الفكر والعلم في مختلف ربوع بلادنا الإسلامية، وهو مدخل جديد يفاصل المنهج التغريبي العلماني، ولا ينحاز إلى صف الانزواء إلى الماضي، والتنكر لمقتضيات الحكمة والمعاصرة، بل هو -حسبما سأبسط- وسط بين المنهجين يؤلّف ويجمع، ويرتبط بالأصالة، ولا يفاصل المعاصرة، وفائدته العلمية والثقافية هي إقناع الباحثين المهتمين أنه بالإمكان أن نبدع في البدائل والحلول، مع الجمع الرصين بين محاسن هذين المنهجين اللذين اعتبرناهما طرفي نقيض ردحاً من الزمن غير قليل.

---

(١) النجار، عبد المجيد. **في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية؛ تنزيلا على الواقع الراهن**، تونس: الزيتونة للنشر والطباعة، ١٩٩٤م، ص٦.

أمّا عن خطتي في البحث، ومنهجي في تحرير أفكاره وأطاريحه، فأعرض معالمها الرئيسة واختياراتها الكبرى في العناصر الآتية:

- بعد قراءة واطلاع واسعين على أهم ما كُتب في الموضوع، وهو -للأسف- قليل بالنظر إلى أهميته ومسيس الحاجة إليه، حاولْتُ أن أضع اليد على مواطن الجدة والإضافة في هذا الموضوع، وجعلتها مناط البحث والدرس، وتجاوزْتُ عن القضايا الثانوية المقتولة بحثاً ودرساً، فصغْتُ القضية المركزية للبحث، وهي "مأسسة الاجتهاد، كيف ولماذا؟" صياغةً جامعةً لكل قضاياها، مستحضراً مختلف أبعادها، وذلك في هيئة إشكالات وأسئلة عميقة يتطارحها الباحثون والمتخصصون، وهي نفسها عناوين الفصول والمباحث التي سأعكف على بحثها وتحريرها في الصفحات القادمة.

- حاولْتُ -ما أسعفني العلم والجهد- التزام الموضوعية والأمانة العلمية في عرض قضايا البحث؛ فما أدليْتُ برأي إلا بعد تأصيل وتفسير، وما خلصْتُ إلى نتيجة إلا بدليل شاهد وبرهان حاضر، وما نقلْتُ من نقل إلا نسبْتُ ذلك إلى مصدره مذيَّلاً ببياناته التوثيقية حسب ما هو مقرر في فن التوثيق.

- لمّا كانت طبيعة البحث ممتدة إلى حقول معرفية عديدة ومختلفة، فقد ألزمْتُ نفسي ألا أنقل إلا عن أعدل المصادر وأقومها في بابه ممّا يشهد له جهابذة العلم بالتقدير والاعتبار، وجعلْتُ للمصادر الشرعية رتبة الأصل؛ لما لها من الشأو البعيد في الإبانة عن هوية البحث وتقويم مضامينه، وجعلت لباقي المصادر رتبة المساعد الخبير الذي يسعف في إثراء القضايا المبحوثة بالآراء والبدائل، ويسعف الباحث في عرض بحوثه على محك النظر والسبر قبل أن يخرج بها على جمهور الناس.

- حاولْتُ أن أقتحم عقبة الموضوع بالعرض والتحليل والنقد والتقويم، وأدليْتُ بآراء معتدلة في كثير من القضايا، وأخرى قد تبدو حادة أو جريئة، ولم يكن ذلك عن قصد سيئ، ولا أريد به بخس الناس أشياءهم، وإنما هي أطاريح نلقيها بين يدي النظّار لاستثارة الفكر والدعوة إلى إيلاء هذا الموضوع ما يستحق من العناية والبحث، وأنا موقن أن الزبد يذهب جفاءً، وأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض.

- قسّمْتُ الكتاب إلى ثلاثة فصول، لما ظهر لي أنه أجمع وأنسب، ولم أسلك مسلك الأقسام أو الأبواب، والأمر في هذا واسع، لا مشاحة فيه. وقد ضمّنْتُ في كل فصل مباحث، وتحت المباحث مطالب، وحاولْتُ أن أوازن بين هذه التقاسيم كمّاً وكيفاً، ولم أشذَّ عن هذه القاعدة إلا في حالات يسيرة اقتضتها طبيعة بعض البحوث التي تحتاج إلى قدر من البسط أو الإيجاز، وختمْتُ البحث بخاتمةٍ جامعةٍ لأهم النتائج التي انتهى إليها، استشرافيةٍ لما ينبغي أن يتوجه إليه الدارسون المهتمون بتطوير مؤسسة الاجتهاد من القضايا والبحوث.

وفي الختام أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان للعاملين في لجنة الطباعة والنشر التابعة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، على ما بذلوه من جهود في خدمة هذا الكتاب، رقت به إلى هذا المستوى الذي يراه القارئ الكريم، فلهم مني كل الشكر والتقدير.

وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين

إسماعيل حسن حفيان

الفصل الأول

مأسسة الاجتهاد: الإطار المعرفي والنظري، وآفاق التطوير والتجديد

قدّمْتُ أن منطلقي الأساس في هذا الكتاب هو الإسهام في إنضاج وإكمال الجهود العلمية الرامية إلى استعادة شريعتنا الغراء مواقع الهيمنة والمرجعية في تنظيم شؤون التقنين والتشريع، وزعمْتُ أن المسلك الأصوب والطريق الأمثل لبلوغ هذا المراد وتحقيق هذه الغاية هو ما دعوته بالاجتهاد المؤسسي، وذلك بقراءة واعية وعميقة في منظومتنا الاجتهادية من أجل تجديد بحوثها وقواعدها ومناهجها الأصولية؛ حتى تواكب الأنساق الدستورية المعاصرة، وتساير التحديات التشريعية الجارية، وتحافظ -في الوقت نفسه- على جذورها الإسلامية الأصيلة.

وفي هذا الفصل، أرى لزاماً عليَّ أن أمهد لغرضي بالإجابة عن جملة أسئلة تنقدح في الذهن عند أول حديث عن مأسسة الاجتهاد، وعدم الإجابة عنها يعسر -لا شكّ- مهمة التصور المعرفي لإحداث هذه المؤسسة، ويفسد مأمورية المتابعة الدقيقة لوضع لبناتها وتشييد صروحها، خاصةً أن ذلك يستصحب ما ذكرْتُ من المعارف المتداخلة، والضرورات الواقعة.

في أول موضوع من هذا الفصل أتناول بالبيان والتحليل الأصول المعرفية الكبرى للبحث، وهي جمع الدراسة وكليات مضامينها وبحوثها: مأسسة الاجتهاد، والسلطة التشريعية، وواقع الدولة الإسلامية المعاصرة، أحاول فيه تجلية طبيعتها البحثية، وإبراز سماتها المعرفية، وعرض قضاياها المحورية دونما إسهاب أو تطويل، ولكن ألتزم القدر الذي يفتح عين الدارس الناقد على مداخل

البحث؛ حتى يحصل له تصور كلي للموضوع، فيفقه منطلقاته، ويحيط بمقاصده وسائر أبعاده، ويتمكّن من متابعة فصوله ومطالبه على هدى وبصيرة.

أمّا الموضوع الثاني فأتعرض فيه للأصول الشرعية لمطلب مأسسة الاجتهاد، والدواعي الواقعية التي تسوغ الدعوة إليه، وتلح على الإسراع في النهوض بمقتضياته، وفيه سأحاول أن أبحث مجموعة من الأدلة الشرعية من نصوص الوحي وكليات الشريعة، ومن الخبرات التشريعية المحمودة التي زخر بها القصص القرآني والاجتهاد الإسلامي.

أمّا الدواعي الواقعية فهي تحديات وضرورات جارية في أنظمتنا التواصلية العامة؛ في: الثقافة، والفكر، والسلوك... وهي تفرض علينا أن نجدد النظر -مرة بعد أخرى- في مناهج وطرائق إنتاج الأحكام والقوانين الشرعية المنظمة للعلاقات والمرافق المختلفة في مجتمعاتنا الإسلامية؛ حتى يتحقق لها قدر من المواءمة البصيرة والمسايرة الرشيدة لما نشهده من تطورات كبيرة وغريبة عن المعهود ممّا ألفناه في نظمنا الشرعية الأصيلة.

وفي الموضوع الثالث نلج غمار دراسة نقدية تقويمية لإرثنا الأصولي الكبير لأصل الاجتهاد، نبحث من خلالها في المعوقات الأصولية والمصاعب البنيوية التي نفترض أنها قد تقف في وجه مقصد مأسسة الاجتهاد وتنظيم طرائقه في الفقه والتشريع.

فهل -فعلاً- تستجيب منهجياتنا الاجتهادية في التشريع للتحديات الحاضرة والتطلعات المستقبلية؟ وإلى أيّ حدّ تستطيع أن تكون إطاراً ومرجعاً تنتظم في ثناياه وظيفة التشريع والتقنين بمتطلباتها المعقدة، وضروراتها الكثيرة والمتشعبة؟ وما الحدود والمسالك والآفاق المتعلقة بالتقويم والتطوير، اللازمة لتجديد هذه العُدّة الاجتهادية الأصولية حتى تقوم بالتكاليف المؤسسية المنشودة؟

أولاً: الكليات المعرفية لمأسسة الاجتهاد

١- مأسسة الاجتهاد: الإطار المعرفي والتحديد القانوني

أ- مأسسة الاجتهاد: التحديد اللغوي والاصطلاحي:

جاء عند ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: "أسّ، الهمزة والسين يدلّ على الأصل والشيء الوطيد الثابت، فالأُسّ أصل البناء، وجمعه آساس، ويقال للواحد أساس بقصر الألف، والجمع أُسُسٌ. قالوا: الأُسُّ أصل الرجل."[1] وقال ابن منظور في اللسان: "الأُسُّ والأَسَس والأَساس: كل مُبْتَدَإٍ شيءٍ. والأُسُّ والأَساس: أَصل البناء، وأُسّ الإِنسان: قلبه لأَنه أَول مُتَكَوّن في الرحم، وهو من الأَسماء المشتركة...

وقد أَسَّ البناءَ يَؤُسُّه أَسّاً وأَسَّسَه تأْسيساً... أَسَّسْت داراً إِذا بنيت حدودها ورفعت من قواعدها، وأُسُّ الإِنسان وأَسُّه أَصله، وقيل: هو أَصل كل شيء."[2]

وجاء في المعجم الوسيط: "المؤسَّسة: كل تنظيم يرمي إلى الإنتاج أَو المبادلة للحصول على الربح."[3]

وجماع هذه المعاني يدور حول أصل الشيء وجوهره وبدايته التي تكشف حدوده ومعالمه، وكذلك حول الإنشاء والابتكار والإبداع.

ومن هنا، فإن الفضاء المعرفي لهذه الإطلاقات ينطوي على كثير من المفاهيم والحقائق التي نقصدها من مسعى مأسسة الاجتهاد، وعلى رأس ذلك مفهوم التأصيل والتأسيس، ومفهوم الابتكار، ومفهوم التنظيم والترتيب المفضي -ضرورةً- إلى الجودة في الإبداع والإنتاج.

---

(١) ابن فارس، أحمد أبو الحسين. **معجم مقاييس اللغة**، بيروت: دار الجيل، (د. ت.)، ص١٤.

(٢) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م، ج٢، ص٧٨.

(٣) مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م، ص١٧.

أمّا المأسسة على وزن مفعلة فهي مصدر ميمي بمعنى التأسيس والإنشاء؛ لأنه من أسس الرباعي، وهو من الإطلاقات الحادثة، وقد تتبعته في المعاجم القديمة والحديثة فلم أجد مَن أفرده بمبحث دلالي خاص، فكأنهم استغنوا بدلالة التأسيس، وهي الأصل على مراد المأسسة، وهي الفرع.

والصواب في اشتقاقه أنه من "أسَّس" الرباعي المضعف العين، والقياس في مصدره: "تأسيس". قال ابن مالك في اللامية:

"وفعَّل اجعل له التفعيلا حيث خلا   من لام اعتل للحاوية تفعلة."[(1)]

ولكن، شاع عند المعاصرين إطلاق لفظة "مأسسة" على فعل التخطيط والترتيب واستحداث النظم والتدابير، وشاع إطلاق لفظ "التأسيس" على فعل الإنشاء والإيجاد.

وأيّاً يكن تحفّظ بعضهم على هذا الاشتقاق، فإن إطلاقه للدلالة على المعنى المقصود أصبح اختياراً غالباً وشائعاً، لا يُنكر في الدراسات الاجتماعية والسياسية، وكذلك اللغوية حسبما ذكرْتُ.

أمّا عن تحديده الاصطلاحي فإن مصطلح "المأسسة" أو "المؤسسية" ليس له نسبة علمية واحدة، فهو من المصطلحات المتداولة في كثير من الحقول المعرفية؛ كعلم الاقتصاد، والسياسة، والقانون، وغيرها. لذا، فإن التحديد الاصطلاحي ها هنا لا يتأتى إلا برصد إطلاقاته المختلفة، وتتبع مدلولاتها، ومعرفة التطورات الواردة عليه في استعمالاته المختلفة، حتى إذا استوفينا ذلك أمكننا بيسر أن نحدد مرادنا به، ثم نستطيع أن نصوغه في تحديد اصطلاحي واضح يلائم مضامين البحث، ويناسب طبيعته المعرفية.

---

(١) بحرق، جمال الدين محمد بن عمر. **فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال**، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٧م، ص١٢٠.

وحسب ما تتبعت فإن استعمال هذا المصطلح عند أغلب الدارسين يُدرج على معنيين اثنين:

الأول: إداري صرف، وهو الأكثر استعمالاً ووروداً في البحث المؤسسي، وأكثر مَن يورده المتخصصون في أعمال الإدارة والتخطيط وبناء الاستراتيجيات في الهيئات والمؤسسات، وهذا هو سرّ تعدد المجالات المعرفية التي تستخدم هذا المصطلح؛ فإن للإدارة مدخلاً كبيراً في مناحي النشاط الإنساني المختلفة.

وهكذا تُعرّف دراسات كثيرة العمل المؤسسي بأنه "شكل من أشكال التعبير عن التعاون بين الناس... والميل بقبول العمل الجماعي وممارسته، شكلاً ومضموناً، نصاً وروحاً، وأداء العمل بشكل منسق، قائم على أسس ومبادئ وأركان، وقيم تنظيمية محددة."[(١)]

ومن تعاريفه المتداولة بين الباحثين أيضاً قولهم بأنه "كل تجمع منظم يهدف إلى تحسين الأداء وفعالية العمل، لبلوغ أهداف محددة."[(٢)]

وفي كل مجال من مجالات النشاط المؤسسي نجد بُعْداً غالباً من أبعاد الاهتمامات الإنسانية المختلفة: التربوية، أو الاجتماعية، أو الإعلامية التي تعاني ضعفاً وضموراً في التنظيم والعطاء، ويراد سياستها بقوانين المؤسسة حتى تنهض من كبوتها، وتحقق أغراضها المنشودة.

وهكذا يطغى على المضامين المؤسسية في مجال التربية تدبير الاختيارات البيداغوجية، وتجويد المناهج التعليمية، وتأهيل الموارد البشرية... ويطغى عليها في المجال الاقتصادي تنظيم عمليات إنتاج السلع والخدمات، وترتيب وجوه الانتفاع بها توزيعاً واستهلاكاً حتى تحقق للمجتمع أقصى قدر من حاجاته

---

(١) العدلوني، محمد أكرم. **العمل المؤسسي**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م، ص٢٠.

(٢) بلال، عبد الحكيم. "العمل المؤسسي: معناه، ومقومات نجاحه"، **مجلة البيان، عدد ١٤٣**، نوفمبر ١٩٩٩م، ص١٨.

وفق ما هو عليه من قيم. ويطغى على قضاياها في بحوث القانون والتشريع -كما هو الحال عندنا- قضايا التدبير الأمثل لمناهج إصدار القواعد التشريعية، وتطوير المرافق القانونية، والتوفيق بين توجهات ومطالب مختلف الفاعلين في مؤسسة التشريع من أحزاب وهيئات وجمعيات، ورعاية التوازنات المختلفة في المجتمع، مع الارتباط الأكمل بالقيم والأعراف التشريعية التي نشأ عليها المجتمع، وتأسست عليه أنماط معايشه.

ولكن، بالرغم من هذا التباين في الخصائص والاهتمامات تبقى العناصر الرئيسة لفكرة المؤسسة جوامع مشتركة بين الجميع، وهي على التحقيق: تنظيم العمل المرتجل الضعيف، في هيئة خطط مرتبة، ذات رؤية واضحة، تبتدئ من المبادئ والمنطلقات، وتحدد الأهداف والمقاصد، وتتوسل بمناهج وآليات وموارد، وتحدد التكاليف والمسؤوليات، وترصد طرائق التصريف، ومؤشرات التقويم والتصويب.

إن فكرة المؤسسة التي أدعو إليها ليست وليدة العصر، بل هي قديمة قدم الوجود الإنساني، وذلك لمكان الحاجة إلى التنظيم والترتيب التي تعرض له في مساعٍ كثيرة من مساعي الحياة. فقد ابتكر الإنسان القديم مؤسسات كثيرة؛ قصداً إلى تنظيم نشاطه، ورغبةً في الحدّ من أسباب الصراع التي تضرّ بأمنه واستقراره، وتعيق مساره نحو التقدم والتطور، فكان من أوائل ما أنشأ الإنسان من مؤسسات: مؤسسة المعبد، ومؤسسة القبيلة، ومؤسسة السلطة؛ ذلك أنها لازمة لرعاية حاجاته الدينية والروحية، وضرورية لتدبير أمنه ومعيشه بين أهله وإخوانه ممن يشاركونه الموارد والمقدرات.

ثم تطورت في حضارة الإسلام تطوراً لافتاً، فظهرت مؤسسة المسجد، ومؤسسة القضاء، والحسبة، وبيت المال، والجيش، وغيرها كثير، وأصبح للمؤسسة في هذا العهد سمة جديدة ونوعية؛ إذ لم تعد حاجة اجتماعية وتنظيمية فقط، بل أصبحت تكليفاً ومسؤوليةً شرعيةً يناط بها تنظيم كثير من الفروض

والواجبات الدينية. وهذا أمر أضفى عليها سمة قيمية وأخلاقية راقية فاقت بها النظم المؤسسية في الحضارات الأخرى.

أمّا في الوقت الحاضر فقد أصبحت ثقافة المؤسسة أحد أهم مقوّمات التمدن والمعاصرة، لا يستغنى عنها في صغار الأمور ولا في كبارها، وما نجحت الدول المتقدمة والهيئات الرائدة التي تسود العالم اليوم، إلا بفضل الفكر المؤسسي الذي يحسن تقدير الأوضاع والأحوال، ويستشرف الآفاق والمآلات، ويجيد وضع الخطط والبرامج، واستثمار الموارد والطاقات.

وكلما تشعبت بالإنسان السبل في أيّ شأن من شؤونه، وتوسّعت مسائله وقضاياه، وخيف اضطراب نظامه وفوت مصالحه؛ كانت المؤسسة ملجأه المختار.

لقد أصبح الفكر المؤسسي في عصرنا الراهن الاختيار المنهجي والعلمي الأمثل الذي يكافئ بين المقاصد الطامحة للنشاط الإنساني من جهة، والاستعدادات والطاقات المتوافرة من جهة أخرى، وهو الذي يمدّ مشروعات الإنسان الحيوية بعناصر الديمومة والاستقرار، ويفتح لها آفاق التطور والتقدم، ويرسخ فيها الكثير من القيم النبيلة، وعلى رأسها فضيلة رعاية المسؤولية والمحاسبة، والاحتكام إلى قواعد العلم الصحيحة ومناهجه الصائبة، واعتماد التخطيط الباني والتقويم المثمر.

يتيح العمل المؤسسي أسباب الاجتماع والتضامن، ويذيب مشاعر التباغض والتفرق؛ ذلك أن المؤسسة نسق كلي جامع يستقي من جميع الأفكار والاتجاهات، ويؤكد القواسم الجامعة، ويحفظ الحريات والخصوصيات، فكل مَن انضم إلى المؤسسة وانخرط في نسقها الناظم، تربطه بما يعمل به ومَن يعمل معه منظومة متكاملة من المبادئ والقوانين التي ترشد السلوك المؤسسي (الفردي، والجماعي) حتى يرتقي إلى مراتب الإحسان في العطاء والإبداع.

أمّا المعنى الثاني للمؤسسية فهو أخص من الأول؛ لأنه ينصرف إلى مجال قد يبدو أنه أضيق وأدق، لكنّه عند التحقيق يظهر أنه أوسع وأرحب؛

لأنه يتجه نحو بناء الرؤى، وصياغة القواعد الحاكمة لمناهج التدبير الإنساني لحركة الفكر والعمران.

وأكثر مَن يهتم بهذا النوع من المؤسسية الباحثون في قضايا الفكر والفلسفة، الذين يعنون بدراسة البنى الفكرية والقيم المعرفية وأنماط التفكير التي تسود في المجتمع، وتحكم توجهاته واختياراته ونظمه المختلفة.

وعندهم أن المؤسسة هي ذلك البناء المعرفي المتراصّ من المبادئ الجامعة والأسس الناظمة التي تُشيّد عليها البنى الفكرية الناشئة في المجتمع؛ من: مفاهيم، وقيم، وأفكار...

وغاية البحث المؤسسي في هذا المستوى، هي تَبيّن أوجه العلاقات الدائرة فيها، والكشف عن القواعد الحاكمة التي يُرجع إليها في توجيه حركة الفكر، وترشيد مساره من أجل تحديد قويم للمواقف والاختيارات، وتصريف مثمر لها في ساحات التدافع العمراني.

وهكذا تتنوع النظرة المؤسسية عند أصحاب هذا الاتجاه لتغطي فضاءات معرفية واسعة، فتنظر في المؤسسية السياسية، والعلمية، والتشريعية، والقيمية... التي تخص مرحلةً ما من مراحل الحياة الإنسانية، أو اتجاهاً من الاتجاهات الفكرية السائدة، بما هي نسق متكامل من قواعد التفكير، ونماذج للتصرف العمراني في الكون والحياة.[1]

---

(١) انظر:

- عمر، السيد. " المؤسسية السياسية في المنظور القرآني"، ورقة مقدمة في إطار الموسم الثقافي لمركز الدراسات المعرفية ٢٠٠٧م-٢٠٠٨م، وهي منشورة في الموقع الإلكتروني للمعهد العالمي للفكر الإسلامي: www. eiiit. org.
- الشيخلي، عبد القادر. **البحث العلمي بين الحرية والمؤسسية**، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ص٦٧ وما بعدها.

ونحن في هذا الكتاب -بحمد الله- نجمع المعنيين معاً، ونؤلّف بينهما في سمط واحد؛ ذلك أن طبيعتها البحثية تقتضي ذلك وتلزم به، فمطلب مأسسة الاجتهاد لا يخلو التعرض له من تدبير إداري طويل الذيل، تتكامل فيه الرؤى الدستورية والقانونية في التفسير والتنظير مع الخطط الاستراتيجية في التطبيق والتنزيل، وهذا هو المعنى الأول، وسنفصّل القول فيه في الفصل الثاني من هذا البحث.

أضف إلى ذلك أنه لا يخلو من تأصيل معرفي يبحث في قضايا هذا المفهوم (مأسسة الاجتهاد) من زوايا مختلفة: أصولية وفقهية، نظرية وتطبيقية، وينظر في نواظمها وأصولها المؤسسة لانطلاقة جديدة لفعل اجتهادي رائد قادر على مواكبة الركب الحضاري السريع، وهذا ما سينهض به البحث في مطالب مختلفة من الفصلين: الأول، والثالث.

ب- مؤسسة الاجتهاد: التحديد الدستوري والقانوني:

إذا كان مفهوم المؤسسة -كما أسلفْتُ في تجرده- ينطوي على فعلين رئيسين: تنظيم إداري، وترشيد معرفي، فما المقصود بمؤسسة الاجتهاد؟ وما التحديد الأمثل لحقيقتها؟ وما التعريف الأجمع لعناصرها وأفرادها؟

في هذه الفقرة نريد أن نتقدم خطوة أخرى إلى عمق هذا المفهوم، لكن من زاوية جديدة، هي زاوية التحديد الدستوري والقانوني لمؤسسة الاجتهاد. وفي هذا التحديد سنؤسس لبنةً ركينةً من لبناتها المؤسسية؛ حتى يحصل تصور أمثل لطبيعتها وأسسها القانونية التي تقوم عليها، وتنطلق منها.

ليس سهلاً في خضم التعقيدات التي يشهدها تطور المناهج التشريعية المعاصرة، وتجدد أنساق إصدار القواعد القانونية المنظمة للعلاقات والمرافق في عالمنا المعاصر؛ أن نصوغ تعريفاً قانونياً جامعاً لمؤسسة الاجتهاد، من دون أن نستحضر ثلاثة أسس مهمة، لها إسهام فاعل، ودور بارز في تعرّف البناء المؤسسي الدستوري والقانوني لمؤسسة الاجتهاد:

- الأساس المقاصدي:

وأقصد به وضوح الغاية التي من أجلها نلج هذا الغمار، ونسعى هذا المسعى؛ وهي مأسسة الاجتهاد حتى يؤدي دوره التشريعي المطلوب، كما رسمته الشريعة الغراء، وقام به مجتهدوها إبان العهد الأول. فهذا المقصد هو المحضن العام الذي يحتضن سيرورة هذا المسعى الحضاري الكبير في جميع أطواره، وهو الموجّه المرشد الذي يقوّم جميع الاختيارات المعرفية والمنهجية التي تروم النهوض به، وتسعى لإقامة بنيانه.

غير أن إعلان المقصد ها هنا وتحريره لا يجدي في شيء، إلا أن يعضد بمقصد آخر مكمل له؛ وهو أن يكون تدبير هذا الشأن بيد مَن له الولاية العليا في الإشراف عليه وتحرير مناهج تأسيسه وطرائق تصريفه في قنوات التشريع والتقنين، وأعني بذلك الأمة الشاهدة التي استخلفها الله على هذا الدين، وأناط بها مسؤولية رعايته وحفظ أحكامه في غير ما آية من كتابه العزيز.

فلا قيام لاجتهاد، ولا بناء لمؤسساته إلا في ظل سيادة الأمة على شأنها العام، ووعيها بمسؤولياتها الشرعية والحضارية، وذلك بأن تبدي استعدادها الكامل للعمل على تنفيذ هذا المشروع، وإعداد جميع مستلزماته المادية والمعنوية.

وهذا ملحظ قوي لا يحسن بنا إغفاله -وسيأتي تحريره في مطالب قادمة-، وبغير ذلك تكون مؤسسة الاجتهاد رسماً زائفاً لا أثر له، ولا جدوى منه.

وفي التعريف الذي سأقترحه لا بدّ أن يبرز هذا المقصد التفاعلي بين هيمنة الشريعة من جهة، وسلطان الأمة من جهة أخرى بجلاء ووضوح.

- الأساس المنهجي:

وهو أمر لازم؛ فإن التحديات والضرورات التي ينبغي التعامل معها في سياق إعداد مؤسسة الاجتهاد وبنائها، تستدعي -لا شكّ- استحضار واعتماد

منهجية دقيقة تنتظم فيها كل وسائل العمل والاشتغال، وتقوم على جملة مبادئ ودعائم تجمع بين الارتباط الوثيق بمؤسساتنا الشرعية الأصيلة، ولا تهمل الإفادة من البدائل المعاصرة، لكنّ وعاءها الجامع هو المرحلية والتدرج، وليس من العجلة أن أعلن -من هذه اللحظة- أن اعتماد مراحل محددة في تنزيل فكرة الاجتهاد المؤسسي أمر له دواعيه الشرعية والواقعية، وتأثيره الكبير في تصريف مضامين الفكرة بسلاسة ويسر.

وهذا يستدعي -بالضرورة- أدواراً واختصاصات متعددة، لكنّها متكاملة، تتراتب في مراحل تنزلها بحسب دواعيها وحاجاتها القائمة، ولهذا يصعب ابتداءً عند وضع أيّ تعريف أن نجمع كل هذه الأدوار في صياغة واحدة. ولكن، بالرغم من ذلك سأحاول أن أُضمّن فيما سأقدّم من تعريف ما يشير إلى ذلك، مع التركيز الكبير على المرحلة الأخيرة؛ إذ هي المقصودة بالأصالة، أمّا ما قبلها من مراحل فهي خطوات على الطريق لا تُقصَد إلا لأجل الضرورة المنهجية.

- الأساس القانوني:

مؤسسة الاجتهاد مؤسسة دستورية -كما سيأتي تفصيله-، وعملها عمل تشريعي قانوني. وبذا يكون هذا الأساس هو روح التعريف وجوهره؛ إذ هو متعلق بطبيعة الوظائف التي ستناط بهذه المؤسسة، ومناهج تدبيرها إدارةً وإنتاجاً، وذلك في ظل التقاطعات والتفاعلات التي تصلها بمؤسسات قريبة منها.

وفي هذا المقام لا بدّ أن نستحضر قضية المشروعية التي تتأسس عليها مؤسسة الاجتهاد، وفي تقديري أن ثمة مشروعيتين مترابطتين ومتكاملتين، هما:

- المشروعية الدينية: وهي تثبت من جهة الوظيفة الاجتهادية ذاتها بما هي فقه وتشريع يستند إلى قواعد الشريعة وأحكامها، وتثبت أيضاً من جهة القائمين بها، وهم العلماء الذين أناط بهم الشارع الحكيم مهمة البيان والتشريع.

- المشروعية الدستورية: وهي على الحقيقة تتويج لتدافع حضاري راقٍ لا بدّ أن تقوم به الأمة، وتقود مساره؛ دعوةً، وتطويراً، وتمكيناً حتى تتبوأ مؤسسة الاجتهاد المقام الدستوري اللائق بها، وتباشر وظائفها التشريعية المنوطة بها.

خلاصة القول -إذن- بعد النظر في هذه العناصر الثلاثة أن أقول في تعريف مؤسسة الاجتهاد: هي هيئة دستورية منتخبة تضم مجموعة من العلماء والخبراء، وتضطلع بمهام تقديم الاستشارة (في مرحلة أولى)، والبت التشريعي (في مرحلة لاحقة) في المقتضيات الشرعية التي تعرض للتداول التشريعي، وذلك بتنسيق مع المجالس التشريعية الدستورية.

هذا هو التعريف الذي أقترحه لمؤسسة الاجتهاد، وعناصره كثيرة، وكل واحد منها له حمولته الخاصة: العلمية، والوظيفية، والقانونية، ويطرح أسئلة كثيرة، مثل: ما المقصود بالهيئة الدستورية؟ ما معنى أنها منتخبة؟ مَن ينتخبها؟ ما آليات انتخابها؟ مَن هم الخبراء؟ ما هي صفاتهم ومهامهم؟ ما مفهوم التداول والاستشارة والبت؟ كيف تمارس مؤسسة الاجتهاد كل واحدة منهن؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تمهّد لنا الطريق، وتيسّر لنا السبيل لخوض ثبج ما سيأتي من البحوث برؤية واضحة، وعُدّة متينة. وبذا يكون هذا التعريف أحسن منطلق وخير مدخل للنهوض بمهمة بيان ما سأقترحه من تنظيم قانوني ودستوري لمؤسسة الاجتهاد فيما يأتي من المباحث القادمة.

غير أني أود التنبيه هنا على إشكال متعلق بالاسم، أعني اسم "مؤسسة الاجتهاد" الذي ما فتئْتُ أُطلقه على هذا النسق التشريعي الاجتهادي الجديد، فهل هذا الإطلاق توقيفي وارد عن الشارع، لا نقدّم فيه ولا نؤخّر، أم هو توفيقي يَسَعُ فيه التعديل والاختيار؟

في تقديري أن قضية إطلاق الأسماء على المؤسسات الدستورية في العالم ترتبط -اليوم- بمعايير كثيرة، منها: البواعث والمنطلقات، والأهداف والغايات، وطرائق العمل ومناهج الاشتغال، وهكذا نجد مَن يختار لقب "مجلس"، أو "هيئة"، أو "سلطة"، أو نحو ذلك...

ولكن، كل هذا هو جزء من الشكل والرسم، وليس جزءاً من الجوهر والمضمون. وأيّاً كان الاسم، فإن البُعْد الشرعي فيه ينبغي أن يكون بارزاً وظاهراً، لا تطغى عليه الاعتبارات الأخرى.

من هنا، فإني إذ أختار الاستمرار في إطلاق لقب "مؤسسة الاجتهاد" فيما سيأتي من المباحث، لا أقصد بذلك الإصرار على هذا اللقب، وادعاء إلزاميته دون سواه، بل الارتباط بمنطلقات الدراسة الشرعية وغاياتها الاجتهادية؛ إذ هي المقصود الأول عندي بالبحث.

ولنا بعد هذا البيان أن نختار ونضيف، ونغيّر في الأسماء، بحسب ما يظهر أنه يُبرز حقيقة الاجتهاد التشريعي المؤسسي: رسماً وجوهراً، شرعاً وقانوناً، مرحلةً بعد مرحلة.

٢- الدولة الإسلامية المعاصرة

من أهم المداخل الرئيسة والتحديدات المنهجية الوجيهة في هذا المحل من البحث، بيان مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة؛ فكل مَن اطلع على عنوان الكتاب تنقدح في ذهنه جملة أسئلة عن طبيعة هذه الدولة التي نفترض أن تكون الإطار السياسي والاجتماعي الذي سيحتضن مضامين هذا المشروع، والميدان الذي ستتنزل فيه البدائل والاختيارات المؤسسية لوظيفة الاجتهاد التشريعي.

فما طبيعة هذه الدولة؟ وما سماتها الثقافية والديمغرافية؟ وما مقوماتها السياسية والدستورية؟ وهل وصف الإسلامية هنا يراد به مجرد الأسماء

والألقاب التاريخية التي تطلقها هذه الدولة أو تلك على نفسها، أم مصدرية الشريعة الإسلامية المنصوصة في الدستور، أم روح الانتماء التاريخي والحضاري للإسلام السائدة في المجتمع، أم أيّ أمر آخر؟

يجب أن يكون هذا التحديد دقيقاً مستنداً إلى رؤى علمية: شرعية وحضارية، راسخة ومتطلعة إلى توسيع آفاق البديل الإسلامي في الدعوة والتواصل مع الآخر؛ حتى يتمكّن من اقتحام فضاءات الاجتماع الإنساني المختلفة، ليقدّم اختياراته الحضارية الرشيدة، ويُطلع عليها الجمهور الواسع من الناس ليستفيدوا من حلولها وبدائلها في واقعهم المعيش.

ومن هنا، فإني أرى أن مشروع مأسسة الاجتهاد الذي سنبحث تفاصيله؛ تأسيساً وتنزيلاً، بالنظر إلى طبيعته التدافعية، له واجهتان كبيرتان:

- واجهة معرفية تبحث في قضايا المرجعية التشريعية في الأمة، والارتباط بأصولها الدينية الإسلامية، ومناهج التدافع الحضاري مع الآخر. فهذه القضايا تشكّل لبنةً رئيسةً من لبنات مشروع مأسسة الاجتهاد، وسأخصص لها حيزاً مهماً من البحث، وهذه لا تعلّق لها بمجال جغرافي معين، ولا تخص فرداً بعينه، ولا دولة بعينها، وإنما تهم كل كيان تسري فيه روح الإسلام؛ فرداً كان أو جماعةً، وهذا تكليف يحمله كل إنسان مسلم، يبلّغه للناس، ويدعوهم إلى أحسنه، وهو واجب بالشرع، ولا يُعذر أحد في الإعراض عنه، أو التقصير في النهوض به، خاصة إذا كان من أهل الريادة والقيادة، ولا يصح أن تهيمن واجهة الدولة -الآتي ذكرها بعدُ- على هذا الأمر، وتقصيه عن الاهتمام والعناية، فإنما هي عند التحقيق لا تقوم إلا به، ولا يقوم منها شيء إلا بعد وجوده وتحققه.

- واجهة سياسية تبحث في مسائل التشريع والتقنين، فهذه قضية تخص الدولة من حيث هي كيان سياسي له مؤسسات وسلطات قائمة بأمر تدبير

الشأن العام الذي يخص إقليم الدولة، ولا يُتصوّر له امتداد إلى كيان آخر غيرها، فهذا هو الذي نلزم فيه بتحديد طبيعة هذه الدولة الإسلامية المعاصرة التي نعنيها.

وبصرف النظر عن التأصيل اللغوي لمادة "د و ل"، والبحث التاريخي في نشأة الدولة، وتطورها، ونظمها، وأشكالها المفصّلة في علم النظم السياسية ممّا لا يجدي التعرض له في هذا التحديد المنهجي نفعاً؛ فإن ممّا يلزم تقريره والتنبه له، ونحن نرسي هذه العتبة، حقيقتين اثنتين: أولاهما تخص الدولة في المنظور السياسي المعاصر، وثانيتهما تعنى بالدولة في المنظور الإسلامي؛ إذ إن بينهما تمايزاً ظاهراً من حيث العلاقة بالأمة، ومن حيث الرسالة الحضارية التي ينبغي أن تنهض بها. وهذا التمييز له ثقل مهم في توجيه مشروع مأسسة الاجتهاد حتى يرتبط بجذوره الإسلامية الأصيلة، ولا ينفك عن متطلبات المعاصرة.

لقد تطورت الدولة المعاصرة تطوراً كبيراً، وشهدت أنماط نشأتها وبناء مؤسساتها وتقرير صلاحياتها وأدوارها الداخلية والخارجية تحولاتٍ كبيرةً وعميقةً؛ إذ لم تعد الدولة هي ذلك الكيان الذي تنصهر فيه عناصرها الثلاثة: الإقليم، والشعب، والسلطة المدبّرة في هيئة مجتمعة تذود عن اختياراتها ومصالحها كما يصور ذلك علماء السياسة والقانون، بل اختُزلت تحت وطأة الصراعات المتلاحقة الناشئة عن غياب القيم والأخلاق، وتضارب المصالح والمنافع، إلى كيان آخر شديد التعقيد والغموض، تحتدّ فيه آفات الكسب المالي والسياسي غير المشروع، وتتصارع فيه القوى الساعية إلى الاغتناء والهيمنة وتحقيق النفوذ والسيادة، ثم تحوّلت الدولة المعاصرة في كثير من مظاهرها الحيوية، وبما هي مبادئ ومقدّرات وتراث ونظم ومؤسسات، إلى غنيمة سهلة، وأداة طيّعة في أيادي هؤلاء، يسخّرونها لأغراضهم ومصالحهم الذاتية.

والأدهى من هذا كله والأمرُّ أن تصبح هذه الشرذمة المهيمنة على القرار الإعلامي والسياسي والاقتصادي، هي الموجّه الوحيد لاختيارات الأمة، وتوجهاتها الإيديولوجية، وأنماط السلوك الثقافي والاجتماعي الرائجة فيها.

إن الدولة المعاصرة في الحقيقة دولتان:

- دولة خفية مستترة لا ترى بالعين المجردة، تديرها التكتلات السياسية النافذة والمؤسسات المالية الكبيرة، فهي مَن بيدها مقاليد الأمور، وهي التي تصنع حاضر الناس، وتخطط لمستقبلهم بما يحفظ لها سلطة الهيمنة والسيادة على الثروات والمقدّرات.

- دولة ظاهرة بارزة، وهي ذلك المجال الواسع من مظاهر المعيش العام للناس الذي تتنزل عليه "مقادير" الدولة المستترة، وهو ظهور يخفي وراءه تشريداً للأمة، وسحقاً لأدوارها الحضارية في الهيمنة على شأنها الخاص والعام.

وممّا يؤسف له أن هذا التوصيف الأسود لحقيقة الدولة المعاصرة ينطبق -في مشاهد كثيرة- على دولنا الإسلامية القائمة؛ إذ يشيع فيها كثير من مظاهر تغوّل السلطة الخفية، وهيمنتها على الأمة، وإقصائها عن أدوارها الإشرافية والرقابية التي أناطها بها الدين، والتاريخ، ومنطق الأشياء، وطبيعتها الفطرية.

أمّا الدولة في أصل النظام السياسي الإسلامي فلا تختلف في حقيقة وجودها الطبيعي عن التحديد القانوني الذي تقوم عليه الدولة المعاصرة، بل تتقاطع معها في كثير من وجوه التدبير المؤسسي الفني للشأن العام في الدولة، إلا أنها تتميز عنها في كثير من السمات الحضارية، لعل أبرزها وأهمها ممّا هو محل اعتبار وتقدير في هذا المقام ما يأتي:

- السلطة في الدولة الإسلامية ليست مطلقةً لجهة ما، بل مقيَّدة بحدود شرعية وقوانين عليا حاكمة منفكّة عن الأفراد والهيئات، بصرف النظر عن طبيعتها ومكانتها. لذا، كان تحديد رسالة الدولة الإسلامية، وقيمها العليا الحضارية، وأسسها التشريعية، أمراً محسوماً بنصوص الوحي الشريف، ولا يملك أحد تغييرها أو تجاوزها، وإلا فَصَلَ الدولة عن صفة "الإسلامية" التي تُنسب إليها.

- الدولة الإسلامية تقوم وتتأسس وتتفاعل من أجل خدمة رسالتها الحضارية الشاملة؛ فهي تدعو إلى إقامة الدين وعمارة الأرض، وتأمر بقيم الخير، والعدل، والمساواة، والحرية، والتكافل. وما السياسة والحكم والتشريع في الدولة الإسلامية إلا وسيلة لخدمة هذه الغايات النبيلة، وتحقيق لتلك القيم الفضيلة.

ومن هنا نتبيّن أن الدولة الإسلامية في المنظور الإسلامي، وإن كانت ضرورة سياسية لحفظ السيادة وانتظام الأحوال ورعاية الحقوق، إلا أنها تبقى ضمن دائرة الضرورات المنهجية التي تنهض بالمقاصد العليا التي بيّنتها الرسالة الإسلامية، وأوكلت إلى الأمة واجب رعايتها والقيام بها.

وبهذا تكون الدولة فرع عن الأمة، والأمة هي مَن يضع أسسها، ويرسم خططها وسياساتها، وهي مَن تبني مؤسساتها، وتتخذ قراراتها، وهي مَن يقبل ويردّ، وهي مَن يولّي ويعزل.

ولهذا نجد الخطاب القرآني يقرّر بوضوح أن التكاليف السياسية العامة تناط بالأمة، لا بغيرها، ولا ينفّذها أولو الأمر إلا بتفويض من الأمة عن طريق التعاقد الدستوري الواضح في واجباته وحقوقه، وهو الذي ندعوه بالبيعة.

وليس في القرآن تكليف لأفراد أو هيئات إلا عن طريق الأمة، وتحت رقابتها، ولا يكون ذلك إلا على جهة النيابة.

ومَن تأمّل الخبرة الإسلامية في السياسة والحكم، على الرغم ممّا شابها من تحريف وتغيير في مراحل من تاريخنا الإسلامي، عَلِمَ مقدار ما كان للأمة من سلطات، وما تنهض به من واجبات؛ فالأمة هي مَن يضع دستور البيعة، ويختار له مَن يشاء، وهي مَن ينشئ مؤسسات الحكم في الدولة؛ من: مجالس للشورى، وهيئات للرقابة والحسبة، وهي مَن ينفق على قطاعات التنمية؛ من: صدقاتها، وزكواتها، وأوقافها، وهي مَن يرعى المدارس، والمساجد، والجامعات، والمستشفيات، والطرق، ودور الكفالة لذوي الحاجات من الضعفاء والمعوزين...

إن تقرير هذا التميز للدولة الإسلامية عن غيرها من الأنظمة المعاصرة ضروري لنا في سياق هذا التحديد لطبيعة الدولة؛ لأنه لا يصح إحداث لمؤسسة الاجتهاد التي نبحثها إلا ضمن هذه الضوابط والخصائص.

وعلى مقتضى هذا البيان، فإن التسكين الحقيقي لمؤسسة الاجتهاد والتنزيل السليم للبناتها الحضارية، أمر يخص الأمة أولاً وابتداءً، وما الدولة إلا مرآة تنعكس فيها هذه الحقيقة على جهة التبعية واللزوم.

ومن هنا، فالدولة الإسلامية المعاصرة التي أعني هي التي تأسست في أصل تكوينها، أو في مراحل من تطورها الحضاري على هذه المبادئ القويمة، وانتمت انتماءً حضارياً إلى فلسفتها وقيمها وأحكامها.

ولمّا كان الإسلام هو المادة الأساس التي قام عليها الضمير والتاريخ والأعراف والهوية وأنماط السلوك في الأمة، فإن ما ندعو إليه من تدبير اجتهادي مؤسسي لوظيفة التشريع يعنيه ويخصه.

غير أنه إذا شئنا تدقيق هذا التحديد بصورة أكثر، قلنا: إن وصفة الاجتهاد المؤسسي التي نتقدّم بها تعني كل دولنا العربية والإسلامية، فمَن لا يعنيه الأمر من جهة الحسم في مسائل المرجعية والمصدرية، فهو يعنيه من جهة السعي إلى حسن التنظيم وجودة التدبير. وسواء نصت دساتير هذه الدول على إسلامية الدولة ومصدرية الشريعة فيها ضمن مصادرها القانونية أو لم تنص، وسواء كانت تحكمها أنظمة علمانية أو غير علمانية، وما دام الانتماء إلى الإسلام (تاريخاً، وحضارةً، وقيماً) راسخاً ثابتاً، وما دام الشعور العام لدى أفراد الأمة يعتز بهذا الدين وبالانتماء إليه، وما دامت شروط قيام الدولة ووجودها السياسي مستكملةً مستجمعةً؛ فإن الأمر يخصها ويعنيها.

وأمّا الدول غير الإسلامية التي يشكّل فيها المسلمون أقليةً سكانيةً، فلا أرى وجهاً لإلزامهم بالقدر الذي ألزمنا به مَن قبلهم؛ فهذا من قبيل التكليف بما لا

يطاق، فلا الشريعة تأمر به، ولا النظم القائمة تساعد عليه، لكنّ واجب الدعوة إلى قدر من شرائع الإسلام وقيمه وأحكامه العامة في العدالة والحرية والتكافل ممّا هو داخل ضمن طاقتهم، وأنفع لمجتمعاتهم؛ أمر لازم لهم.

٣- السلطة التشريعية

من أهم المفاتيح الرئيسة لولوج مداخل هذا الكتاب، وخوض ثبجها بمنهج واضح ومسلك راجح؛ الكشف عن العلاقة بين مطلب مأسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية التي تمارس اختصاص التشريع وتنظيم العلاقات والمؤسسات في الدولة المعاصرة، وتبيّن وجه الربط بينهما: تأثيراً أو تأثراً، وفاقاً أو خلافاً...

وهذا يقتضي منّا توسُّعا في الكلام عن مفهوم السلطة، والسلطة التشريعية في الإسلام وفي الدولة المعاصرة، وصلة ذلك كله بمؤسسة الاجتهاد.

إن السلطة مفهوم قديم قِدَم الوجود الإنساني، وهو من أعقد المفاهيم التي تبحث في علم الاجتماع السياسي. وبالرغم ممّا له من حضور واسع وتداول كبير، فإن الدارسين المتخصصين اختلفوا في عباراتهم التي تُحدّد عناصر هذا المفهوم، ولم يتواطؤوا على تعريف واحد؛ لما لذلك من ارتباط كبير بالعديد من ميادين الاجتماع الإنساني (الاقتصادية، والسياسية، والدينية، والفكرية، وغيرها)، ولما عرفه من تطورات تاريخية في أنماط ممارسته، بدءاً بالفرد والأسرة، ومروراً بالجماعات القبلية والعشائرية، وانتهاءً بالدولة بكيانها الواسع وأجهزتها المتعددة وشبكة العلاقات والوظائف الممتدة التي تديرها وتشرف عليها.

ولذلك تأتي تعريفات كثير من هؤلاء الباحثين المتخصصين على قدر كبير من السعة والعموم؛ قصداً إلى استجماع كل الأفراد الحدية المتضمنة فيه.

يُعرّف أحمد زكي بدوي السلطة في كتابه "معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية" بـ"أنها القدرة على التأثير، وهي تأخذ طابعاً شرعياً في إطار الحياة

الاجتماعية، والسلطة هي القوة الطبيعية، أو الحق الشرعي في التصرف، أو إصدار الأوامر في مجتمع معين، ويرتبط هذا الشكل من القوة بمركز اجتماعي يقبله أعضاء المجتمع بوصفه شرعياً، ومن ثم يخضعون لتوجيهاته وأوامره وقراراته."[1]

غير أنه إذا استحضرنا ما نحن فيه من ارتباط بوظيفة التشريع فإنه يمكن لنا تضييق هذا المجال الواسع -إلى حدّ بعيد- لنقصره على التدبير القانوني والتشريعي للعلاقات الاجتماعية والسياسات العامة في جميع قطاعات الدولة، وذلك من خلال جهاز دستوري يستند إلى مبدأ الشرعية التي تمنحها الأمة لمَن ترى فيه القدرة على حفظ مصالح المجتمع، ورعي حقوق أفراده وهيئاته.

وممّا تقرّر بالنظر إلى الإطلاقات الدستورية المعاصرة، قيامُ وظيفة التشريع على مقوّمات رئيسة وأصول جامعة، تشكّلت عبر مسار طويل وصراع قاسٍ في أوروبا الأنوار بين الكنيسة من جهة، وحركة المثقفين والعلماء من جهة أخرى، فيما يُعرف عند كثير من المؤرخين بصراع العلم والدين. ومن أهم ذلك:

- السلطة التشريعية حقّ ثابت للأمة بكل أطيافها وفصائلها اللغوية والقومية والجغرافية، تفوّضه بالاختيار الحرّ النزيه لمَن يمثّلها وينوب عنها في المجالس والمؤسسات، وهي (السلطة) خير ضمانة وأمثل حصانة من آفة الاستبداد والتسلّط التي عانتها الأمم والشعوب عهوداً طويلةً.

---

(١) بدوي، أحمد زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨م، ص٣١.

وجاء في الموسوعة العربية العالمية، وهي من أكثر الموسوعات جدة ومعاصرة، أن السلطة "تعني قدرة أشخاص أو مجموعات أشخاص على فرض إرادتهم على الآخرين، إذ يستطيع الأشخاص ذوو النفوذ إنزال عقوبات، أو التهديد بها على أولئك الذين لا يطيعون أوامرهم أو طلباتهم، وتكاد السلطة تكون موجودة في كل العلاقات الإنسانية." انظر:

- مجموعة من العلماء والباحثين. **الموسوعة العربية العالمية**، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م، ج١٣، ص٥٥.

- السلطة التشريعية هي الهيئة الوحيدة المخوّلة بوضع القوانين التي تُنظّم العلاقات والمرافق والمؤسسات الاجتماعية، وهي مَن يراقب السلطات الحكومية ويحاسبها بشأن تطبيق هذه القوانين.

- السلطة التشريعية ليست تنظيماً دستورياً وحسب، بل هي تفاعل مع حاجات المجتمع التي تُعبّر عنها الأحزاب والنقابات والصحافة والأفراد، واستشراف التحولات الجارية فيه؛ قصداً إلى توجيه مسارها وترشيد حركتها، حتى تحفظ على الأمة استقرارها وأمنها، وتحقق مصالحها في الرقي والتنمية.

أمّا في النظام الإسلامي فإن مفهوم التشريع ودلالاته الدستورية -وإن كان يتقاطع مع الكثير من هذه المعاني- لا يتأسس فقط على الاختيار المجتمعي الذي يسند هذا الحقّ الخطير في التصرف والتوجيه وإصدار الأوامر إلى النواب والمنتخبين كما هو الحال في الدولة المدنية الحديثة، وإنما هو تكليف شرعي بإقامة دين الله وسياسة دنيا الناس وفق ما حدّده الشرع الحنيف من القواعد العامة، وما أرشد إليه من الأحكام النافعة، وما نصبه أمام أنظار العلماء من الأصول الجامعة والمقاصد العامة. وقد بيّن الشرع أوصاف مَن يتولاها، وضوابط ذلك وحدوده، ودور الأمة في تنصيبه وخلعه، وما يتفرّع على ذلك من أحكام وسياسات.

وعلى هذا، فالأمر متشعّب الأبعاد، متعدّد الأوجه، فيه جوانب تخص الوحي الشريف، وأخرى تخص الاجتهاد، وثالثة تخص الأمة، وتفصيل ذلك أعرضه كالآتي:

إن ممّا تقرّر عندنا -معشر المسلمين- أن تشريع الأحكام وسنّ القوانين هو حق الله وحده، لا شريك له في ذلك، فله -سبحانه- الحاكمية المطلقة ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]. ولا يحل لمسلم أو هيئةٍ الجراءة على هذا الحق، أو النيابة فيه عن مولاه، أو تسخيره لمصالحها ومنافعها الخاصة.

وهذا أمر محسوم مقطوع به، لا يجادل فيه أحد من أهل الملّة، وقد بيّن علماء الأصول ذلك في مباحث الحكم الشرعي بما لا مزيد عليه. وقد جعل الحقّ -سبحانه- الإقرار بذلك والإذعان له؛ تصديقاً وامتثالاً، هو أجلّ مظاهر الإيمان والتوحيد الذي أمرنا به، قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥].

غير أن للتشريع في عرفنا الأصولي مفهوماً آخرَ يتفرّع عن هذا الأصل المقرّر، وينتمي إليه انتماءً كلياً، ويستمد منه، ولا يتنكب عن هديه وأحكامه؛ إنه الاجتهاد.

وهذا الفرع من التشريع هو الذي له تعلق ظاهر باجتهادنا المؤسسي؛ لأنه المجال الحقيقي الذي يكافئ وظيفة التشريع كما وقع التعارف عليها اليوم، وهو الذي ينتظم الكثير من أبعادها المؤسسية؛ سواء من جهة التنظيم الدستوري والتدبير القانوني، أو من جهة المردود الثقافي والحضاري العام.

لقد تكفل الحاكم -سبحانه- بوضع الأصول العامة للتشريع في الإسلام، وحسم في كل الأحكام الثابتة التي تنتظم بها الحياة الإسلامية في الجملة، وبيّن الأصول والقواعد المؤسسة لهذا التشريع، لكنّه رعايةً لسنّة التطور والتجدد، وقياماً بما تقتضيه من حاجة إلى استحداث أحكام ونظم جديدة؛ فقد أرشد إلى الاجتهاد، وفرضه على الأمة فرضاً لازماً، وجعله قوام حركة التجديد في الملّة كلها، حتى تمتد رسالتها لتشمل أبعاد النشاط الإنساني كله فيما يأتي من الأزمان، ويتجدد من الأحوال.

وقد كان النبي ﷺ أول مَن قام بمهمة التشريع بالاجتهاد؛ فبالرغم من قيامه بتبليغ الرسالة التي أكرمه الله بها، حيث كان يتلقى الشرائع والأحكام عن الله تعالى بوساطة الوحي، ثم يبلّغها إلى الناس، قال تعالى: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴾ [النساء: ١٠٥]؛ إلا أنه كان يلجأ إلى الاجتهاد في بعض المواقف السياسية التي لم ينزل فيها وحي،

وهذا كثير في السيرة لا يجهله دارس، مثل: فداء أسارى بدر، والإذن للمخلفين في تبوك، والصلح مع الأحزاب، وغيرها من المشاهد.

وكان في كل ذلك يعمد إلى إشراك صحابته الكرام في النظر في بعض الأحكام غير التبليغية؛ تدريباً لهم وتعليماً، وذلك على مقتضى نظرين اثنين:

- نظر بالشورى، وإبداء الرأي فيما يُعرض للأمة من قضايا وحوادث عامة، وسيأتي ذكر أمثلة كثيرة على ذلك في مباحث قادمة.

- نظر بالاجتهاد في بعض الفروع والجزئيات ممّا تقرّرت أصوله وتمهّدت مناهجه، وهذا أيضاً كثير في السنّة، وسأذكر منه طائفة فيما يأتي من المباحث.

وقد تميزت هذه المرحلة بترسيخ المبادئ المؤسسة لفلسفة التشريع بالاجتهاد، ووضوح خصائصها العامة، وسماتها الكلية، واستقامة قواعدها وأصولها الجامعة.

وكان من أهم ذلك:

- تأكيد أن التشريع بالاجتهاد فرع منبثق عن التشريع الإلهي، مستمد منه، مشمول بهديه، جارٍ على نسقه.

- بيان مصادر التشريع الإسلامي، وهي: القرآن الكريم، والسنّة النبوية، ثم الاجتهاد.

- التمييز بين مجال الأحكام القطعية التي تقابل بالإقرار والتسليم، ومجال الأحكام الظنية التي يدخلها البحث والاجتهاد.

- الإلزام بالشورى في كل ما لم يرد فيه نص صريح قاطع.

- بيان المقاصد الكلية للتشريع الإسلامي، وهي: حفظ الأديان والأنفس والعقول والأعراض والأموال، وإقامة العدل بين الناس، وكفالة حقوقهم، وضمان حرياتهم...

وبوفاة رسول الله ﷺ كمل الدين، وعُلمت أصول الشرائع، وانتهت مرحلة التشريع بالوحي، واستقل النظر الاجتهادي بمهمة التشريع، وقام بذلك العلماء الراسخون من أصحاب رسول الله ﷺ.

وفي هذا العصر امتدت الفتوحات الإسلامية، ودخلت أقوام من الأعاجم في الإسلام، وامتزجت الثقافة الإسلامية بثقافات الفرس والروم، فحدثت أقضية جديدة، ونزلت بالناس نوازل غريبة في ميادين الاجتماع والسياسة والعقيدة، فنشأت الحاجة إلى التوسّع في التشريع بالاجتهاد، وكثرت الاجتهادات، وتشعّبت تشعًّبا كبيراً، وظهرت اتجاهات ومدارس بين الصحابة، وتوسّع الخلاف توسًّعا شديداً حتى بلغ الغاية والمنتهى.

وكان أهم ما ميّز هذه المرحلة:

- الالتزام التام بالنص الشرعي الثابت بالوحي، واعتباره أصل التشريع، واستثمار دلالاته المختلفة: اللغوية، والمقصدية.
- التوسّع في وضع أصول تشريعية جديدة منبثقة عن الأصول النصية، مثل: الإجماع، والاستصلاح، والاستحسان، واعتبار الأعراف، وسدّ الذرائع، وغيرها.
- التوسّع في النظر المقاصدي توسّعاً كبيراً لم يُعرف عند مَن جاء بعدهم.

ومن أهم الاجتهادات التشريعية التي أفلح فيها أهل هذا الجيل، وأبانوا عن التقدّم على غيرهم، والتفوق عمّن أتى بعدهم:

- وضع القواعد التشريعية الدستورية عند اختيار الخليفة، بناءً على الاختيار الحرّ للأمة، والتعاقد مع الإمام ومحاسبته، وذلك بما يحفظ اجتماع الأمة حتى تستمر في تبليغ رسالتها الدعوية والحضارية.

- جمع القرآن في عهد أبي بكر، باعتباره دستور الدولة، ومصدرها الأساس في التشريع والتقنين.

- تأسيس بيت المال، وتنظيم نفقات الدولة، وتوسيع أوعية محاصيلها المالية حتى تقوم بالإنفاق على مؤسساتها، وتلبي حاجاتها المالية المختلفة. وقد بيّنت سياسة عمر ذلك لمّا أصر على عدم توزيع الأراضي المفتوحة على المقاتلين، ومنع المؤلّفة قلوبهم سهمهم من الزكاة لانتفاء علّة ذلك وحكمته.

- مأسسة مبدأ الشورى وتقوية العمل به في رسم السياسات العامة للدولة، حتى إن عمر ﵁ منع كثيراً من فقهاء الصحابة من مغادرة المدينة؛ لما في بقائهم من المصلحة الشرعية الراجحة، ولما تحصّل لديهم من العلم والقوة في الاقتراح عند اتخاذ القرارات المهمة في الدولة.

وبعد هذه الفترة الوضيئة انتهى الأمر إلى الأئمة المجتهدين في أواخر النصف الأول من القرن الثاني إلى بداية القرن الثالث الهجري، فنضجت ظروف التدوين العلمي، وتوسّعت فرص التحصيل والتلقي عن العلماء والمشايخ في المساجد الكبرى والجوامع المشهودة في العالم الإسلامي، وتأسست المذاهب الفقهية المعروفة، وكان لكل واحد منها أصوله الشرعية المعتبرة، ومناهجه الفقهية المختارة، ومشيخته العلمية الراسخة الممتدة إلى كبار الصحابة والتابعين.

ولم تختلف هذه المراحل عن سابقاتها كثيراً، فقد ظلّت السمات التشريعية العامة ثابتةً راسخةً، ولم تتغير إلا في طبيعة القضايا المستجدة والنوازل الطارئة.

ومن أهم التطورات الجديرة بالملاحظة في هذا العصر ذاك التمييز الذي حصل بين مستويات التشريع؛ إذ لم تعد السلطة التشريعية كياناً واحداً مفتوحاً على جميع الفاعلين في الشأن التشريعي، وإنما أصبحت تمارس على مستويين:

الأول، وهو يخص قضايا الحكم والسياسة والعلاقات الدولية وإدارة الدولة، وكان يُشرف عليه الحكام بمعونة أعضاء مجالس الشورى، وهم أهل الحلّ والعقد من خيرة العلماء والحكماء ممّن عُرفوا بالنباهة والكياسة.

وكان لهذه المجالس سلطة واسعة في النظر في كل مصالح الدولة الخارجية والداخلية، بل امتدّت صلاحياتها لتشمل النظر في صلاحيات الحاكم والرقابة على قراراته، وكان لها نظام دقيق في اختيار الأعضاء وتحديد المهام بناءً على معايير العلم والكفاءة والديانة.

الثاني، وهو يخص مظاهر السلوك العام، وتنظيم العقود والعلاقات الخاصة التي تنشأ بين أفراد الأمة في مجال الاجتماع والاقتصاد وغيرهما. وهذا المستوى كان منوطاً بالعلماء والأئمة المجتهدين، وكانت مؤسسات القضاء والحسبة وجميع التنظيمات الاجتماعية تلتزم القوانين الشرعية التي تصدر عن هؤلاء العلماء بوصفهم الجهة التي خوّلتها الشريعة هذا الحق، وأناطت بها هذا الاختصاص.

وهكذا أبانت السلطة التشريعية -خلال هذه الأحقاب الطويلة، خاصة الأولى منها، بالرغم من بساطة نظمها الإدارية ومؤسساتها القضائية والتنفيذية- عن تميّز تشريعي راقٍ، وتفوّق رائد في الوفاء بالحاجات التشريعية للأمة، مع الالتزام الكامل بمبادئ الشريعة ورعاية مقاصدها في تحقيق مصالح المكلفين، ودرء المفاسد عنهم، إلى حدٍّ أثار عظيم إجلال وإكبار.

غير أنه في نهاية هذه الحقبة الزاهرة، وفي حمأة الصراعات السياسية والمعارضات المسلحة وغير المسلحة، وتنامي المذاهب العقدية والتيارات الفكرية التي تناسلت في الأمة إبان عهد الدول الملكية؛ بدأت تبرز من السلطة السياسية الحاكمة بعض مظاهر الاستبداد والهيمنة على الشأن التشريعي؛ قصداً إلى تطويق هذه الحركات الناهضة، وتضييق الفسح على دعاتها، وإطلاق يدها

فيهم حصاراً وقتالاً، فوقع احتكار للنظر التشريعي، وكذلك القضائي والتنفيذي في كل ما هو دستوري وسياسي.

وبذلك أخذت مبادئ الشورى التي تأسست في العهود الأولى تضعف، واختلّت الأسس والقيم والمقاصد التي بُنيت عليها، وأصبحت المعايير والمبادئ التشريعية خاضعةً لهوى السلطان، خادمةً لأغراضه ومصالحه في الاستبداد بالحكم، والاستئثار بمقدّرات الدولة ومواردها المختلفة.

وهكذا أصبح السلطان وحاشيته من الأمراء والقادة مصدر السلطة التشريعية لجميع المصالح العامة للدولة، وأصبح مجلس أهل الحلّ والعقد، الذي يتشكّل غالباً من أقارب السلطان وحاشيته، مظلةً زائفةً مضلِّلة تُبرّر للسلطان كل قراراته الباطلة.

أمّا العلماء المجتهدون الذين ورثوا حق التشريع، وكانوا أحق به وأولى من غيرهم، فقد طالهم التضييق والإبعاد والإقصاء عن مجالس الشورى، وسُحبت منهم سلطة القرار التشريعي المتعلقة بقضايا الشأن العام، واقتصرت سلطتهم على قضايا الشأن الخاص، مثل: الأحوال الشخصية، وقضايا التجارة، وعقود البيع والرهن والوديعة والوقف، ونحو ذلك.

ومن عجيب ما تقرّر في تراثنا السياسي أنه بعد مدّة من الزمن عن تلك البدايات الرائدة، بدأ يحصل شيء من التطبيع والإلف مع هذا الواقع المقيت، واتسع الكلام في مفاهيم دستورية جديدة وغريبة عن الجذور الأولى، مثل مقولة: "السلطان ظل الله في الأرض"، يعنون بذلك أن الله أطلق يده في البلاد والعباد يفعل ما يشاء، ومقولة: "صحة ولاية المتغلب"، وأن طاعته ونصرته واجبتان مالم يَظهر منه كفر بواح، ومقولة: "صحة ولاية الفاسق" إذا كان أقوى من غيره، ومقولة: "صحة ولاية العهد للاثنين والثلاثة"، وغير هذا كثير ممّا لم يُلتفت فيه إلى مقدار الأمة ووجوب هيمنتها على شؤونها كلها، بما في ذلك تولية الأئمة ومحاسبتهم وعزلهم على مقتضى ما بيّنته الشريعة، وسار على هديه الأولون.

لقد كانت هذه النكسة التي أصابت الاجتهاد التشريعي الإسلامي، الحجر الأساس لانطلاقة عهد جديد؛ عهد الجمود والتقليد الذي توالت نكباته، وتلاحقت مصائبه، فأتت على البناء من قواعده، وانطفأت شمعة الاجتهاد، ودخلت الأمة الإسلامية طوراً مظلماً، استمر قروناً متطاولةً لم تُبدع فيه شيئاً جديداً، ولم تُحسن فيه غير شيء واحد، هو الحفاظ على تراث الأولين والعضّ عليه بالنواجذ، ولم تستفق إلا والأمم من حولها قد أخذت بأسباب الحضارة والتقدم، بل قطعت أشواطاً بعيدةً في ركبها وتسلّق مدارجها، وأصبح لها نظم حكيمة، ومؤسسات راشدة، تهيمن على مجالات المعرفة، والسياسة، والعمارة، وغيرها.

وصفوة القول بعد هذا التوصيف التاريخي الوجيز: إن التشريع في الإسلام يقع على ضربين؛ تشريع بالوحي وهو الأصل والمبدأ، وهذا قد مضى زمانه وانتهى أوانه، وتشريع بالاجتهاد، وهو باقٍ إلى يوم القيامة، ولا ثالث لهما.

ومن هنا نفهم وجه الربط الذي أثبتّه في عنوان هذا الكتاب بين وظيفة التشريع ومؤسسة الاجتهاد. فمهمة صياغة وإصدار القواعد التشريعية المنظمة للعلاقات والمرافق في مجتمعاتنا الإسلامية لا قيام لها إلا بهذا الأصل المتين والمسلك المبين، أعني الاجتهاد؛ إذ كان هو بذل الوسع، واستفراغ الطاقة؛ لأجل درك الحكم الشرعي.

إن أصل الاجتهاد في شريعتنا الإسلامية يقوم مقام الحاضن الأمين، الضامن لخلود أحكامها وبلوغ مقاصدها وغاياتها؛ ذلك أنه النسق الوحيد القادر على تفسير النصوص، وتجديد الفهوم، ووضع القواعد والأصول والأحكام التي تنظم حياة المسلمين، والحاجة إليه "حاجة دائمة، ما دامت وقائع الحياة تتجدد وأحوال المجتمع تتغير وتتطور، وما دامت شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، وحاكمة في كل أمر من أمور الإنسان.

وعصرنا خاصة أحوج إلى الاجتهاد من غيره، نظرا للتغير الهائل الذي دخل الحياة الاجتماعية بعد الانقلاب الصناعي، والتطور التكنولوجي، والتواصل المادي العالمي الذي جعل العالم كأنه بلدة صغيرة."[1]

وعليه، فإذا كان يرجى لهذه الشريعة نهضة، فلن تكون إلا بالاجتهاد، وأصوله، وهديه، وسننه.

لقد دأب كل مَن كتب في علم الأصول على إسناد مهمة التشريع إلى المجتهد، وأناطها به نظراً في مسائلها، وتقريراً لأحكامها. قال الشاطبي في الموافقات: "المفتي قائم في الأمة مقام النبي... إن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغا، والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام... فإذا كان للمجتهد إنشاء الحكم بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه، والعمل على وفق مقاله... وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، موقع للشريعة على أفعال المكلفين... نافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي."[2] وقال الآمدي في الإحكام: "لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية، والعلماء منهم يبادرون إلى إجابة سؤالهم... ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير، فكان إجماعا على جواز اتباع العامة للمجتهد مطلقا."[3] وقال القرافي في شرح "تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول": "ولا يشترط بلوغ المجمعين [المجتهدين]

---

(١) القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، الكويت: دار القلم، ١٩٨٩م، ص١٠٢. وانظر أيضاً:

- شمس الدين، محمد مهدي. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م، ص٧٩.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٤، ص٢٤٤- ٢٤٦. وقد أعاد كلاماً قريباً منه في: ج٤، ص٢٩٢-٢٩٣.

(٣) الآمدي، سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٤، ص٢٢٦.

إلى حد التواتر، بل لو لم يبق إلا واحد، والعياذ بالله كان قوله حجة."[1] وعلى هذا سار العمل الفقهي طوال العهود السابقة، فما كان يفتى أو يقضى إلا بقول المجتهد الذي استوفى شروط الاجتهاد المقررة عند الأصوليين، دون غيره ممّن لم يُعترف له باستيفاء ذلك.

لقد مثّل الاجتهاد مؤسسة تشريعية حقيقية تجتمع فيها كل وجوه التكليف التي تقوم بها المجالس النيابية اليوم، خاصةً في قضايا التشريع: المدنية، والجنائية، والتجارية، والأسرية، والاجتماعية، وغيرها، وكان يتمتع بسلطة البتّ فيها بتّاً لازماً، وبرقابة دستورية ذاتية منبثقة عن سلطته الاجتهادية الواسعة، وكانت الدولة تأخذ بقراراته وتعتمدها في مؤسسات القضاء والولاية والحسبة وجميع النظم الرسمية.

وكان الاجتهاد الحنفي طوال العهد العباسي والعثماني في بلاد المشرق الإسلامي المرجعَ القانوني والتشريعي الأول للدولة ومؤسساتها، وكانت كتبه الفقهية مماثلةً لما نسميه اليوم بالمجموعات أو المدوّنات القانونية المعتمدة في شؤون الحكم والقضاء والتنظيم. وكان الاجتهاد المالكي في بلاد الغرب الإسلامي يحظى بنفس الحظوة التشريعية من غير اعتراض أو نكير.

وتأسيساً على ما سبق، فإنه إذا تقرّر هذا وتَبيّن، لزم منه -بالضرورة- ثبوت الربط وصحته بين صحوة الاجتهاد، والدور التشريعي الحاضر.

غير أنه بالنظر إلى واقع الدولة الإسلامية المعاصرة، وما انتهت إليه من تعقيدات عمرانية وتنظيمات مؤسسية؛ فإن وظيفة التشريع اتسعت أدوارها، وتعددت أنماط ممارستها، وامتدت امتداداً كبيراً ومعقداً، تتدافع فيه مختلف المذاهب والأفكار والمصالح التي تموج في المجتمع، وتتصادم فيه الكثير من المبادئ والقيم ومناهج التدبير العلمية والفنية التي تنتظم الاختيارات والتوجهات

---

(١) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤م، ص٢٦٨.

الحضارية للأمة في مسارها المعاصر؛ حتى تستقيم أحوالها على وزان ما اختارته من قيم وأعراف وقواعد.

في ظل هذه المقتضيات التي استقر عليها الوضع التشريعي في العالم، يتمهّد أمامنا سؤال الكيف الذي أشرت إليه في مقدمة هذا الكتاب، أعني: كيفية صياغة رؤية تشريعية جديدة، تسعى إلى إحداث قويم وتنزيل متين لمؤسسة اجتهادية شرعية ذات دور تشريعي جديد، بالغ الحساسية، شديد الخطورة، يستجيب لمختلف القواعد المؤسسية التي تحكم أنظمتنا السياسية والدستورية، وهذا ما سنواصل بحثه -بحول الله- فيما تبقى من فصول هذا الكتاب.

ثانياً: مأسسة الاجتهاد: الأصول الشرعية والدواعي الواقعية

إن فكرة التنظيم والمؤسسة التي أدعو إليها ليست جديدةً ولا غريبةً عن تراثنا، بل "هي واردة منذ القديم، فقد أنشئ بيت مال الزكاة، والمسجد للصلاة، والمحتسب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن الإجماع والاجتهاد والشورى لم تتحول إلى مؤسسات، فافتقدنا بذلك في تاريخنا الطويل مؤسستين هامتين تمثلان السلطة السياسية والسلطة العلمية، وإن كانت هناك إرهاصات في عصر الرسالة والخلافة الراشدة."[١]

ونريد أن نقول: إن الدعوة إلى الاجتهاد المؤسسي يكمن وراءها بواعث كثيرة، منها: أصول شرعية ثابتة، مثل الدواعي التي سأصطلح عليها بالواقعية؛ إذ هي مفاهيم وممارسات حيوية تتقاطع وتتداخل مع المقتضيات التشريعية والقانونية المرعية في تنظيم مرافق المجتمع ومؤسساته، والاجتهاد واحد منها، ولا شكّ.

سيعمّق هذا الموضوع قناعتنا بفريضة مؤسسة الاجتهاد، ويقوّي طرحنا بضرورة الانكباب على إعداد عُدّتها المعرفية: الشرعية والدستورية؛ حتى يصحح

---

(١) عطية، جمال الدين. **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار الهادي للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ص١٣٣.

هذا الخلل التشريعي الذي تعيشه الأمة، وتستأنف مسيرتها الحضارية في ائتلاف مع أصولها الإسلامية الراقية، ومصالحة مع تراثها وقيمها التاريخية.

١- في مشروعية الاجتهاد المؤسسي

إن نصوص الشرع ومقاصده وسعيه إلى إقامة مصالح العباد، ودفع المفاسد عنهم، وجلب الخير لهم، هي أول داعٍ يدعو إلى تنظيم الاجتهاد ومأسسته.

وبيان ذلك أن نتذكر أولاً أن ما ندعو إليه من تنظيم وتأسيس ما هو إلا إعادة ترتيب وتنسيق لخطة الاجتهاد، يُقصد به الإحسان في إقامة أحكام هذه الشريعة وتنزيلها في واقع الأمة التشريعي، وفق قواعد وإجراءات يرتفع معها الارتجال والحرج والكلفة، ويحل بدلها الإحكام والتيسير والإتقان.

ومَن تأمّل تراثنا التشريعي، وتبصّر في مآثره الحضارية، وخبر بدائله المؤسسية، وَجَدَه لا يصدر إلا عن هدايات قرآنية، وخبرات اجتهادية تنهج نهجاً مؤسسياً راقياً في شؤون التدبير العام، وبيان ذلك أُبسّطه في المقاصد الآتية:

أ- الإسلام دين النظام:

من القواعد والحقائق التي تتقرّر في ذهن كل مَن تعرّف الإسلام (دراسةً، أو ممارسةً) أن لا شيء يأتي به الإسلام ويقدّمه للخلق من قواعد الدين وهداياته إلا خاضع لسنّة النظام، جارٍ على قانون الترتيب والإحكام.

فنظرة القرآن (الذي هو دستور الإسلام ومصدره الأساس) هي نظرة إلى الكون والحياة والإنسان، ومقصدها مقصد عقدي إيماني، إلا أن مسلكها البرهاني يقوم على إثبات ناموس النظام في الكون، والتنبيه على سنّة الإحسان والإحكام التي تشمل كل جزء من أجزائه، أمّا دروسها المستفادة فكلها تعليم وتدريب على الإبداع والتنسيق وحسن التدبير.

والقرآن بحق هو كتاب النظام، وسوره وآياته كلها تسير على نسق النظام وهديه، وفيه الآيات المكية، والآيات المدنية، ولكل منهما مجال وأغراض، وزمان وخطاب، يمايز مقابله ويكمله، ولا يجوز في منطق التشريع القرآني أن يستقر هذا مكان ذاك، أو ينوب عنه، وإلا فسد المعنى، واختل البيان.

حتى الأعداد، والأسماء، والأماكن، والحيوانات، والحشرات، والأطعمة، والأشربة؛ فإن ذكرها في القرآن يرد دائماً على نسق الترتيب المحكم والبيان المنظم، وكذلك ترتيب الآيات والسور، وكتابة اللفظ، لا يخلو كل ذلك من حكمة ومقصد.

أمّا أحكامه وقوانينه فذلك ممّا يثير العجب العجاب، والإعجاز البالغ. ففي القرآن أحكام عن أنظمة المعاملات المالية، والاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وغيرها... وفيه أيضاً جملة من الأحكام المدنية، والجنائية، والدستورية، والدولية، وفيه قسمة الميراث، وأنصبة الزكاة، ومقادير الحدود والكفّارات، وتحديد الشهور والمواقيت، وكل هذا يجري وفق ترتيب بديع، وتدبير حكيم.

والأظهر من ذلك كله أن حديث القرآن عن سنن التنظيم الكونية والشرعية في امتداد المساحة القرآنية الواسعة، لم يكن حديثاً مجرداً عن الإنسان وطبائعه وهمومه وحاجاته، بل هو مرتبط دائماً به وبمصالحه، ورعاية حقوقه؛ ليعيش بسلام وآمان.

وقد استقرأ كثير من الباحثين من هدي القرآن وآياته بحوثاً رصينةً في هذا المعنى، وكلها تؤكد أن خصيصة التنظيم في الإسلام أصيلة مقصودة، لا يستغنى عنها في إيراد حكم، أو التذكير بموقف، أو الحضّ على فضيلة، أو غير ذلك...

وفي المكتبة الإسلامية اليوم قائمة طويلة من المؤلفات والرسائل، كلها تُبرز هذا الشأن، وتعتني به أيّما اعتناء، وبإمكان كل منّا أن يعثر بسهولة ويسر على كتب في:

- نظام التربية في الإسلام.

- نظام التغذية في الإسلام.

- النظام الصحي في الإسلام.

- نظام المحافظة على البيئة في الإسلام.

- النظام المالي في الإسلام.

وإذ الشأن في الإسلام أنه نظام على ما بيّناه في فروعه وأصوله؛ فلا يجوز أن نستغرب سمة المؤسسية على أحد أهم أصوله وأبرز معالمه، أعني الاجتهاد، ولا يجوز، ولا يصلح -بمقتضى المنطق الذي بيّناه- أن يهتم الإسلام بتدبير أحكام محدودة يسيرة، ويهمل ما هو أجدر منها في الاعتبار وأبعد في الأثر، كما لا يسوغ أن تعترض أحكام الإسلام ومبادئه على مشروع مأسسة الاجتهاد والدعوة إلى تنظيم وظيفته وضبط ممارسته؛ ليغدو كما أرادته اجتهاداً فاعلاً، مثمراً وبانياً.

ب- خبرة نماذج في التدبير المؤسسي من القصص القرآني:

ليس هذا العنوان غريباً كما قد نتصور أول وهلة، بل هو مسوغ مألوف، وذلك لاعتبارين اثنين:

أمّا الأول فهو أن الإسلام لا يُتصوّر منه في كل شأنه إلا النظام على مقتضى ما بيّنته.

وأمّا الثاني فهو أنّا لا نستغرب على القرآن أن يستشرف حاجات تشريعية للأمة، فيخبر في بعض سوره -على ما سيأتي بيانه بعدُ- عن نماذج مؤسسية في التشريع والإدارة والحكم، قام بها علماء مصلحون، وأنبياء مرسلون؛ بغرض الاقتداء والتأسي، واستلهام العبر والدروس من نجاحاتها وريادتها، ولا عجب أن يخبر كذلك -على جهة التحذير والتنبيه- عن نماذج سيئة أهملت قواعد التنظيم، وأعرضت عن لوازمها ومقتضياتها، فكان عاقبة أمرها خسراً.

وجماع ما أود اقتباسه من ذلك وارد في قصتين اثنتين متعارضتين في المضمون، ومتفقتين في المقصد:

أمّا الأولى فهي تخص قصة مملكة سبأ، وقد ورد الكلام عنها في سورة النمل. والمتأمّل في القصة لا يخطئ مظاهر الثناء والمدح على أهل هذه المملكة، وأنهم بما اجتمعوا عليه من حسن السياسة ودقة النظر، كانت عاقبتهم إلى هداية وصلاح. قال تعالى: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾﴾ [النمل: ٢٩-٣٢]. ففي هذه القصة أمور عدّة، أهمها:

- لمملكة سبأ تدبير مؤسسي واضح المعالم، ولها مدير قائد، قائم على أمر الشأن العام في مجموع المملكة، هو الملكة، ولها مجلس مستشار يبدي الرأي والمشورة عند اتخاذ القرار، وإصدار التشريعات، هو الملأ.

- إن إدارة هذه المملكة جماعية، لا مقام فيها للاستبداد والتفرد بالسلطة. قال تعالى: ﴿مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢].

- النهج المؤسسي في مملكة سبأ يعتمد خط الأناة والتروي، وحسن تقدير المصالح، وعدم الاستعجال، واتخاذ القرار بناءً على البيانات الواضحة. قال تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾ وَإِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [النمل: ٣٤- ٣٥]، وممّا جاء عنها أيضاً قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٤٢]، فلم تجزم، ولم تحسم، فأرسلتها مثلاً يقال في كل ما اشتبه من الأمور، وكان يتوقف -ضرورةً- على جواب مخلص.

- سياسة مملكة سبأ تسعى إلى تحصيل الخير والمصلحة لعموم الأمة، وتروم معرفة الحق بدليل أنها تجشّمت عناء السفر إلى سليمان، وبدليل قولها ممّا ورد في الكتاب العزيز: ﴿قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِى ٱلصَّرْحَ ۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً

﴿وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَۗ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤]. ولذلك سيقت القصة في القرآن مساق المدح والشكر، والصلاحية لاستلهام الدروس والعبر.

فهذه ملاحظ قرآنية دقيقة واردة في القصة، وكلها تُفصح عن أن أمر الاجتهاد والشورى في مملكة سبأ لا يصدر إلا عن ترتيب محكم، وإعداد مسبق، وهذا هو عمدة الاجتهاد المؤسسي.

ومَن تبصّر في فصول الحوار الطويل المطوي في ثنايا الآيات القرآنية للملكة مع ملئها، لا بدّ أن يطرح سؤال الغاية من هذا الإيراد، وقد كان الحقّ -سبحانه- قادراً على أن يسوق ثمرته دون تفاصيله سيراً على نهجه المعهود في أغلب قصصه.

والجواب أنه لا شكّ في أن في ذلك هداياتٍ ودروساً ما كان لها أن تتحقق إلا بهذا الإيراد الطويل، وهي كثيرة -لا شكّ-؛ منها ما يرتبط بالعقيدة والتوحيد، ومنها ما يخص الآداب والأخلاق، ومنها ما يتعلق بالولاية والإمارة، وعلى رأس ذلك كله التنبيه على فضيلة التدبير المؤسسي لشؤون الحكم والسياسة.

ولا يسوغ الاعتراض ها هنا بأن هذه الخبرة السبئية غير منتظمة بأصل التوحيد الذي هو معيار الأخذ والرد في قضايا التلاقح الحضاري، وأنها بعيدة عن قيمه وأحكامه؛ فإنّا تحرزنا أن نلتفت إلى شيء ممّا هو من صُلب المضامين العقدية أو الأحكام الإيمانية التي ذمها القرآن، وقصرنا الأمر على الوسائل والمناهج التي آل حسن استثمارها بأهلها إلى خير ورشاد، وهو موضع الثناء والمدح في عموم القصة.[1] والقاعدة أن ما مدحه الوحي فهو خير وبرّ، وأن ما ذمه فهو فساد وشرّ.

---

(١) استكمال البحث في هذا الأمر سيرد عند الحديث عن فقه الاقتباس في الفصل الثالث، وفيه سنبحث مجالاته وأحكامه وما يصح منه وما لا يصح.

ولا يسوغ الاعتراض أيضاً بضعف المشورة في هذه الخبرة؛ لأن الملأ أفتوا برؤيتهم قوتهم من دون رؤية قوة سليمان، ثم رضوا في الأخير بجعل الأمر إلى الملكة؛ ذلك أنّا نُجمع أن وجود مجلس منتصب للشورى يخطئ مرة أو مرتين، أو يعجز فيفوّض الأمر إلى مَن هو أعلم وأقدر، خيرٌ مِن لا مجلس، فلا نزال نسمع إلى اليوم في كثير من الديمقراطيات الحديثة أن مجالسها النيابية تفوّض إلى حكامها مسؤولية اتخاذ القرارات الضرورية في كثير من القضايا المصيرية، خاصةً ما يتعلق منها بردّ العدوان، وصدّ التهديدات المحتملة التي تواجهها، ثم هؤلاء هم صفوة الصفوة الذين جادت بهم أرحام أمتهم، وفوق طاقتك لا تلام.

وأمّا الثانية فهي تخص التنبيه على عاقبة التدبير الفوضوي في نظام فرعون الاستبدادي. فإذا كانت قصة سبأ قد سيقت في القرآن مساق التنويه والثناء، فإن قصة فرعون الطاغية على العكس من ذلك؛ إذ سيقت مساق الإنكار والذم، فتكون الدروس المستفادة منها، هي: التحذير من سوء التدبير، وفساد نظام الإدارة والتدبير، وغياب المبادئ المؤسسة، والمقاصد الواضحة التي تُرشد الفعل الاجتهادي وتوجّه مساره الحضاري. قال تعالى: ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ﴿٥٤﴾ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الزخرف: ٥٤-٥٥]، وقال سبحانه: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ ۚ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [يونس: ٨٣]، وقال: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [القصص: ٣٨]، وقال: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا۟ مِنْهَآ أَهْلَهَا ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١٢٣﴾ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [الأعراف: ١٢٣-١٢٤].

ففي هذه الآيات تحذيرات وتنبيهات تصلح للاستئناس والاسترشاد، أهمها:

- إن حكم فرعون لم يكن له مبدأ باعث، ولا مقصد ناظم إلا التمركز حول شخصية فرعون (الإله المزعوم)؛ فهو المشرع، وهو القاضي،

وهو كذلك المنفذ، فتنازعت في كيانه سلطات الدولة كلها، واضطرب حالها، وفسد نظامها، ولذلك فهو لا ينتبه إلى أنه يسوق شعبه بقراراته العبثية إلى هزيمة وخسران في قصة السحرة، بل إلى تمزق وهلاك كما في قصة اليم.

- إن نهج فرعون في الإدارة والتشريع كان رديئاً، ولا حَظّ له من التفكير المؤسسي، بل إن نظامه قائم أصلاً على مفاصلة هذا النوع من التفكير ومعاداته. وحين أراد أن يتصنع الريادة والكياسة أمام قومه لمّا استخفهم بقوله: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء: ٣٥] تغافل عن أنه قد قوّم الموقف، وأصدر الأحكام، عندما قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِۦ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الشعراء: ٣٤-٣٥]، فلم يبقَ لهم إلا التداول في أنواع الصدّ والإعراض التي يواجه بها موسى عليه السلام، وهي في الأخير راجعة إليه، خاضعة لسلطته وقراره.

ومن شواهد ذلك في هذا النظام الفاسد أنه لا يأخذ وقته في الدراسة والتفكير والإعداد، بل هو -بكل غباء مقيت وجرأة غريبة- يلزم أمته بقراراته الخاطئة، وتشريعاته الخاسرة، ولو كان له حَظّ من التعقل والتنظيم ما ترك الجنان والعيون والزروع والمقام الكريم ليجري وراء شرذمة قليلة من بني إسرائيل.

والخلاصة أن هذين النموذجين، وإن لم يتناولا موضوع الاجتهاد المؤسسي على الوجه الذي نقدر أنه يلزمنا؛ لمكان الاعتبارات التاريخية والظروف الاجتماعية، إلا أن إيحاءات قوية بضرورة الاعتداد بالتنظيم، والاهتمام بالمؤسسية قد نطقتا بها، وأفصحتا عنها عبر فصولهما ومواقفهما المختلفة، ومن ثم نخلص إلى أن القرآن الكريم قد عني بقضيتنا، ونبّه على خطورتها وأهميتها، وقدّم لنا نماذجها وشواهدها الحسنة والسيئة.

ت- مؤسسة الاجتهاد في السيرة النبوية:

لا أريد أن أقول في هذا الباب إن النبي ﷺ كانت له مؤسسة اجتهادية كالتي أدعو إليها، فإن هذا -كما قدمّت- تحكمه اعتبارات ظرفية، وأحوال اجتماعية خاصة، ولكن أريد أن أقول إن مضامين التنظيم وقواعد المؤسسة في التشريع الاجتهادي كانت حاضرةً في كثير من الاجتهادات النبوية، خاصةً تلك التي تعنى بقضايا الشأن العام. يقول الأستاذ عبد الهادي بوطالب: "إن مؤسسة الاجتهاد[1] بين قواعدها الأولى الرسول نفسه، وكانت تواكب نزول الوحي وذلك بالنسبة للقضايا الفرعية الدنيوية، حتى يكون الإسلام مكتمل التشريع بالنسبة للدين والدنيا، أي أن مؤسسة الاجتهاد نشأت مع نشأة الدعوة."[2] فلو استعرضنا محطات من سيرة النبي ﷺ وسنّته، لوقفنا على نماذج مهمة، وأمثلة واضحة، من حسن التنظيم والتدبير التشريعي، الذي يرعى مصالح الأمة، ويحفظ أوامر الشرع.

ولنذكر الآن ما تيسّر من هذه المحطات، ثم نبيّن القصد من ذلك:

- روى الإمام مسلم أن النبي ﷺ لمّا أسر من المشركين سبعين في يوم بدر، استشار أبا بكر وعلياً وعمر، فأشاروا عليه برأيين، فاختار النبي رأي أبي بكر، وجاء الوحي على خلافه مؤيداً رأي عمر، فأنزل الله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾ ﴾ [الأنفال: ٦٧- ٦٨].[3]

---

(١) استعمل كلمة "مؤسسة"، وهو الخبير، للدلالة على كثير من المعاني التي أطرحها.

(٢) بوطالب، عبد الهادي. **من قضايا الإسلام المعاصر**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ٢٠٠٢م، ص١٠١.

(٣) القصة في صحيح مسلم، انظر:

- القشيري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج٣، ص١٣٨٣، كتاب: الجهاد والسير، باب: الإمداد بالملائكة، حديث رقم ١٧٦٣.

- وفي صحيح البخاري أنه لمّا قدم ركب بني تميم على النبي ﷺ، قال أبو بكر: أمر القعقاع بن معبد، وقال عمر: بل أمر الأقرع بن حابس، فنزل في ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝١﴾ [الحجرات: ١][(١)] حتى انقضت الآيات.

- وروي في السير أن مشركة العرب لمّا تحالفوا على رسول الله ﷺ، وتكالبوا على المدينة أيام الخندق عَظُم البلاء على المسلمين، وأخذ الخوف منهم كل مأخذ، وفي حمأة هذا الكرب العظيم لجأ النبي ﷺ إلى تدبيرٍ رآه حكيماً يقضي بخروج غطفان من حلف قريش لقاء الحصول على ثلث ثمار المدينة، وعرض رسول الله ﷺ الأمر على سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، فلمّا علما أن الأمر رأي واجتهاد، وليس وحياً، رفضاه، وتعاهدا مع النبي على الحرب والقتال، وعمد سعد بن معاذ إلى الصحيفة يمحو ما فيها؛ إذ لم يكن الأمر قد أبرم.[(٢)]

وفي هذه المحطات وأمثالها أمور مهمة:

أولها: إن اجتهاد الحاكم، وهو النبي ﷺ كان ينحو منحى الاجتهاد المؤسسي، ولم يكن ﷺ يقطع باجتهاده، وإنما كان يقترح ويستشير، مع أنه يمتلك صلاحية البت في ذلك، ويقدر عليه من غير صعوبة أو اعتراض.

ثانيها: إن للجماعة الإسلامية دوراً استشارياً مهماً يُقدّره القائد ويلتزم به، ولو كان على خلاف رأيه.

---

(١) القصة بتمامها في صحيح البخاري، انظر:

- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٤، ص١٨٣٤، كتاب: التفسير، باب: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ...﴾، حديث رقم ٤٥٦٦.

(٢) العمري، أكرم ضياء. **السيرة النبوية الصحيحة**، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٤م، ص٤٢٧.

وليست هذه هي المرة الوحيدة التي يقع فيها مثل هذا المشهد من الحوار والتشاور ومراجعة القرارات النبوية، بل وقع مثله في حدث الإفك، وعند الخروج إلى بدر، ثم في أُحد، وكلها من أمور السياسة والاجتهاد، وليست من أمور الوحي.

ثالثها: إن تكرُّر هذه المشاهد مع أسماء بعينها، مثل أبي بكر وعمر والسعدين، يفيد بأن هؤلاء هم أقطاب مجلس الشورى والاجتهاد الذين لا يستغنى عن حضورهم ورأيهم. ومع أن هذا المجلس لم يكن بالانتخاب، لكنّه كان بناءً على معايير العلم والسابقة في الإسلام، وكذلك العصبية والقوة، ومثل هذا هو الذي يصلح لمجتمع المدينة.

رابعها: إن للاجتهاد النبوي بناءً تشريعياً واضحَ المبادئ والمقاصد، راقياً في قيمه المؤسسية، رائداً في مناهجه التدبيرية، ومدار الشأن فيه على كليتين اثنتين: سيادة الأوامر الشرعية، ورعاية المصالح الاجتماعية. وفي كل موقف تكون هذه المنطلقات حاضرة لا تضعف ولا تغيب، ويقع التذكير بها في كل حين، ولذلك يقول الحباب بن المنذر: "يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلا أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدم ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة."[1] ويقول السعدان: "يا رسول الله، أهو أمر تحبه فنصنعه، أم شيء أمرك الله به، أم شيء تصنعه لنا."[2]

ومَن تأمّل هذه العناصر الأربعة وجدها هي أصول الاجتهاد المؤسسي، وعليها تدور بحوثه وقواعده.

ث- خبرات مؤسسية في الاجتهاد الإسلامي:

الأمثلة في هذا الباب غزيرة؛ سواء اعتبرنا في ذلك فترات التاريخ المختلفة

(١) البوطي، محمد سعيد رمضان. **فقه السيرة النبوية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٤م، ص١٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢١٥.

منذ عهد الخلفاء الراشدين إلى العهد الأموي والعباسي، أو جهات الاجتهاد من العلماء والأمراء، أو الأماكن والربوع من مشرق أرض الإسلام إلى مغربها.

ومن هنا، فإني في هذا المقام أختار أن أقترب أكثر من موضوع المؤسسة المنظمة التي تضطلع باختصاصات محددة، ولها دور مهم في البناء التشريعي العام، لكن من جهة أقرب إلى الحال التي نبحثها، أعني الانتقال من حال الارتجال، واضطراب الأحوال، وتعسّر القيام بالمهمات إلى حال الفعل المؤسسي الراقي الذي ينتظم جميع المقومات المعرفية والإدارية الضرورية لتحقيق النهوض والتقدم.

وينطبق هذا الأمر بشكل واضح وصريح على مؤسستين اثنتين، هما: مؤسسة الحسبة، ومؤسسة القضاء.

- مؤسسة الحسبة من الفعل الطوعي إلى التنظيم المؤسسي

قال الغزالي في الإحياء: "الحسبة عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر."[1] وتسميتها بالحسبة اشتهر على الألسن؛ لأن القائم بها يحتسب الأجر عند الله.[2]

و"الأصل فيها ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام، فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللا، فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ فقال أصابته السماء يا رسول الله، فقال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غشنا فليس منا."[3]

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٢، ص٣٣٩. وانظر أيضاً:

- الفاسي، عبد الرحمن. **خطة الحسبة بين النظر والتطبيق والتدوين**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٤م، ص١٧.

(٢) عبد القادر، علي. **القضاء والحسبة**، سوسة: دار المعارف، ١٩٩٤م، ص٨٧.

(٣) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**، القاهرة: دار الزيني، (د. ت.)، ص١٢.

لقد كانت وظيفة الحسبة أول العهد وظيفة عامة يقوم بها كل أفراد المجتمع: العالِم منهم وغير العالِم، وكانت أحوال الناس تستسيغ ذلك وتقبله؛ وذلك لبساطة المجتمع، وقلّة تنازع أفراده. ولكن لمّا كثر الناس، وتداخلت مصالحهم، وتطورت معاملاتهم، ودخل الفساد عليهم، أصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستدعي معرفة بشؤون الناس وأحوالهم وتفاصيل معاملاتهم، وما يصلح منها وما لا يصلح، وأصبح الكشف عن مظاهر الفساد بحاجة إلى شخص حاذق منتصب لذلك، وأصبح الإلزام بالمعروف يتطلّب منعةً وقوةً وفقهاً بالشريعة وأحكامها. وبذا يصبح هذا الأمر وظيفة متخصصة، تستدعي تدخل الدولة لتنظيمها، وترتيب أحوالها، وتفعيل أدوارها. قال العلّامة ابن خلدون في بحثه الموسوم بـ"الخطط الدينية والخلافية"، وذكر منها الصلاة، والفتيا، والقضاء، والجهاد، والحسبة: "أما الحسبة: فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلا له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات... ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة... وله النظر والحكم فيما يصل على علمه... وليس له إمضاء الحكم في الدعاوى مطلقا..."[(١)]

أمّا العلّامة الجرسيفي فهو يسمّيها الديوان، أو الخطة، قال: "أما بعد، فإن ديوان الحسبة من أعظم الدواوين، إذ يحتاج إلى كثير من القوانين، وليس بعد خطة القضاء أشرف من خطة الحسبة."[(٢)]

وهكذا تحوّلت هذه الوظيفة عن سمتها الطوعية الغالبة إلى مؤسسة اجتماعية وتربوية واقتصادية، لها تنظيم دستوري واضح في البناء العام للدولة، ولها اختصاصات شرعية يسند أمرها إلى القائمين بها من القضاة والعلماء والأعيان ممّن استوفوا شروطها من العلم والكفاءة.

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: مؤسسة الكتب الإسلامية، ١٩٩٦م، ج١، ص٢٣٨.

(٢) زيادة، نيكولا. **الحسبة والمحتسب في الإسلام**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٢م، ص١٤٩.

- **مؤسسة القضاء من التدبير الفردي إلى التنظيم المؤسسي**

كانت وظيفة القضاء في العهد الإسلامي الأول بسيطة في تنظيمها؛ إذ كان النبي ﷺ يختار مَن يرى فيه الكفاءة والعلم، ثم يولّيه أمر الفصل في الخصومات، فينتصب هذا الأخير لهذا الغرض قاضياً بين الناس بما يراه صواباً من أحكام الشريعة، من دون التزام مذهب معين، أو رجوع إلى قانون مدون.[1] "وفي عهد الخلفاء الراشدين كان حكم القاضي قاصرا على الفصل في الخصومات المدنية، أما القصاص والحدود فكان يرجع إلى الخلفاء وولاة الأمصار. وجاء العهد العباسي فتعاظمت مشكلات الناس، وأحداث الدولة الجسام، فلم يجد الخلفاء بدا من تخويل القضاة اختصاصات واسعة بل تنوعت هذه الاختصاصات وتشعبت إلى ثلاث ولايات: ولاية الحسبة... ولاية المظالم... ولاية القضاء؛ الخاصة والعامة..."[2] وهكذا بدأت تترسخ الصفة المؤسسية لوظيفة القضاء، وأصبحت لها الوصاية على رعاية الحقوق والحفاظ على المراكز القانونية والحريات العامة، وأصبح القاضي موظفاً تابعاً للدولة من جهة التنظيم، مستقلاً عنها -في الأغلب الأعم- في تدبير أحكامه وتصريف أقضيته، وله أعوان قائمون بالتنفيذ بأمره، وله سجلات يدوّن فيها الأحكام، وأكثر من هذا أصبح له فقه وقانون مفصّل مدوّن يُرجع إليه، وهو المذهب الرسمي للدولة، وأصبح له مستشارون من الفقهاء والعدول والموثقين. وفي المقابل، فقد كانت عليه رقابة من قاضي القضاة وديوان المظالم، وبذلك تستوفي هذه الوظيفة مختلف وجوه الفعل المؤسسي من نظام بديع وتدبير رفيع، مع الارتباط الكامل بالقواعد الشرعية والأصول الحضارية التي تؤمن بها الأمة، وتستمد منها أحكامها وقيمها، وجميع مظاهرها الثقافية.

(١) الزحيلي، محمد. **تاريخ القضاء الإسلامي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥م، ص٥٣. وانظر أيضاً:
- الغرايبة، محمد حمد. **نظام القضاء في الإسلام**، عمان: دار الحامد، ٢٠٠٤م، ص٧٤ وما بعدها.

(٢) أبو فارس، محمد عبد القادر. **القضاء في الإسلام**، عمان: دار الفرقان، ١٩٩١م، ص٧٨. وانظر أيضاً:
- الزحيلي، **تاريخ القضاء الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٦٥، وص١٨٨، وص٢٢٦.

وصفوة القول في هذا المقام أن نستيقن أن الفكر الذي أبدع في أول عهوده خطة الحسبة، وأسس نظام القضاء، والعدالة، والتوثيق، والوقف، والمسجد، هو أقدر اليوم على إعادة الكَرّة في قضية الاجتهاد المؤسسي التشريعي التي ندندن حولها.

ج- ما حكم الشرع في السعي إلى مأسسة الاجتهاد؟

نحاول في هذه الفقرة أن نجيب عن أحد أهم الأسئلة الشرعية النافعة في البناء المؤسسي للاجتهاد:

إذا كانت المؤسسية غاية من غايات الإسلام المشكورة، وكانت ممارسته من أخلاقه المألوفة على مرّ العهود والأزمان، كما تبيّن ذلك من نصوص القرآن، وشواهد السيرة النبوية، واجتهاد العلماء، فما الحكم الشرعي الذي نخص به مسعى تنظيم الاجتهاد الذي ندندن حوله؟

فائدة الجواب عن هذا السؤال أنه سيوقفنا -مرة أخرى- على أهمية موضوعنا والحاجة إليه، بل وضرورته القصوى، لكن هذه المرة من زاوية حكمية شرعية، وهي زاوية مهمة؛ لأنها جامعة لكل ما تقدّم، بل تزيد عليه بشيء جديد، هو التكليف بالفعل والدعوة إلى الإنجاز، ولا تقف عند حدّ بيان الأهمية ومسيس الحاجة وحسب.

لمّا كنّا لا نقصد بالاجتهاد المؤسسي إلا القيام به على وفق منهج حكيم وتدبير بديع، تُحفظ به أوامر الشرع، وتتحصّل منه مصالح الخلق، ووجدنا أن مدار الإسلام في أمور السياسة والتشريع قائم على التنظيم، وأن القرآن الكريم كثير الثناء على أهله ينوّه بتجاربهم، ويخلّد ذكرهم، بل وجدنا النبي ﷺ نفسه يحرص على هذا الشأن، ويتخذه ديدناً في قضايا السياسة والحكم؛ علمنا -قطعاً- أنه خير وبرّ، وأنه من المعروف المفيد.

وعلى هذا يكون مطلب الاجتهاد المؤسسي من الإحسان المأمور به شرعاً، المشمول بقوله ﷺ: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته."[(١)] ولا يستقيم في عقل عاقل أن يكون الإسلام مهتماً بأمر الذبيحة الخاص، غافلاً عن أمر الاجتهاد العام.

ونزيد على هذا أن الاجتهاد المؤسسي ضرورة واقعية وحتمية منهجية -كما سيأتي بيانه-؛ لأنه يحقق مصالح ظاهرة، ويدفع مفاسد كثيرة. لذا، فلا عجب أن تتواطأ النظريات الإدارية والسياسية على أهمية التنظيم والمأسسة التشريعية، ولا عجب أن نجد التطبيقات العملية سائرة على نهج هذا السبيل في جميع دول العالم.

ومن هنا يصح القول بأن الاجتهاد المؤسسي من حيث هو كذلك تجري عليه قواعد المصالح المعتبرة، ومنها قاعدة: "حيثما كانت المصلحة، فثم شرع الله ودينه،"[(٢)] وقاعدة: "الضرر يزال،"[(٣)] وغيرهما.

ثم إن الاجتهاد في حق الأمة واجب، والقيام به على الوجه الذي تقرر عندنا قديماً متعذر، فلم يبقَ إلا أن نبحث عن وجه آخر يتحقق به الاجتهاد. وعليه، فإذا قطعنا أن لا سبيل إلى ذلك إلا باعتماد فكرة التنظيم التي أدعو إليها، تقرّر من

---

(١) رواه مسلم، انظر:

- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٤٣، كتاب: الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، حديث رقم ١٩٥٥.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٣م، ج٣، ص٥.

(٣) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م، ص٨٦. وانظر أيضاً:

- الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٨م، ص١٧٩.

ذلك أن السعي إلى تحقيق هذه الفكرة واجب شرعي؛ لأن أمر الاجتهاد متوقف عليها، أخذاً من القاعدة الشرعية: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب."(١)

ومن هنا، فإني أتبنى القول بوجوب السعي إلى تنظيم الاجتهاد ومأسسته، وجوباً شرعياً، تسأل عنه الأمة، وتأثم بإهماله وتركه.

وممّا يستفاد من هذا الحكم أن نستيقن أكثر أننا في هذا البحث نشتغل على مشروع مهم، له قيمته الشرعية، وقيمته الواقعية المرتبطة بحياة الناس ومناشطهم القانونية والتشريعية؛ فهو ليس من نوافل الأعمال، ولا من كمالياتها، بل هو لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، هو الجد والعمل، والسعي إلى الامتثال والتطبيق.

٢- الدواعي الواقعية

قدّمْتُ أني اصطلحت على ما سيأتي من الدواعي بالواقعية؛ ذلك أنها تنبثق من واقعنا الثقافي والتشريعي المعيش، وتتقاطع مع دعوتنا إلى "مأسسة الاجتهاد" تقاطعاً ظاهراً، وتتدخل بقوة لفرضها، وإثارة البحث حولها، فضلاً عن توجيهها، وتحديد مسارات الأخذ بها، وتنزيلها التنزيل الصحيح على واقعنا.

وفائدة الحديث عن هذه الدوافع هي زيادة الاقتناع والإقناع بأن قضية مأسسة الاجتهاد وقيامه بوظيفة التشريع فريضة شرعية، وضرورة واقعية تفرضها معطيات الواقع وضروراته.

إن هذه الدواعي والأسباب مترابطة ومتداخلة، بعضها يحيل على بعض، وهي ترجع عند التحقيق إلى اتساع مرافق الحياة وتعدد مجالاتها وقضاياها، وإن السبيل إلى ضبط ذلك بآلة التشريع لا يتأتى إلا بالاجتهاد المؤسسي، وأعني بذلك على وجه التفصيل أن الحياة المعاصرة قد تطورت بصورة سريعة، وتشابكت

---

(١) ابن اللحام، أبو الحسن علاء الدين. **القواعد والفوائد الفقهية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨م، ص١٣٠.

فيها المصالح والمنافع، وأصبح العالم قريةً صغيرةً؛ بفعل أنظمة الإعلام، وسبل التواصل، ووسائل النقل التي استقر عليها الحال اليوم، فقد أصبحت دور النشر والكتابة، ومراكز التوثيق، ومراصد البحث، تنفث المعلومات والدراسات بالملايين خلال ساعات قليلة.

"لم يحدث تغيير كبير في بنية التطور والحركة في العالم مثلما يحدث اليوم. إن المتتبع لحركة التغيير وتقدم العلوم خلال القرن الماضي يجد أن القفزات أخذت تتسارع، ففي ١٥٠ عاما تضاعفت مرة أخرى علوم البشر، ثم مرة أخرى تضاعفت هذه الخبرة البشرية خلال خمسين عاما، ثم تضاعفت في الفترة من ١٩٦٠ - ١٩٨٠م... كأننا أشبه ببركان قطار زمني يخترق التطور اختراقا وكلما ازداد توغلا في المستقبل ازدادت سرعة اختراقه."[١]

كل هذا وأكثر منه أدى إلى توسع مناشط الحياة البشرية، وظهور مناشط جديدة لا عهد للإنسان بها من قبل، فتعددت أشكال الدول من بسيطة إلى مركبة، واختلفت أنظمة الحكم من ملكية إلى جمهورية، ومن ديمقراطية دستورية، إلى شمولية استبدادية...،[٢] وتعددت الدساتير والقوانين العامة والخاصة، ورشح عن ذلك ما لا يحصى من الفروع والفصول والمراسيم والمواد... وقل مثل هذا عن أنظمة الاقتصاد، والمال، ومعاملات المصارف، والبنوك، والبورصات، والأسهم، والسندات، والضرائب بأنواعها، ومقاديرها، ونسبها، وقل مثل ذلك أيضاً عن جديد الطب وحالاته العجيبة؛ من: زرع، وبتر، وتلقيح، وبيع للأعضاء

---

(١) سالم، محمد صلاح. **العصر الرقمي وثورة المعلومات: دراسة في نظم المعلومات وتحديث المجتمع**، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٢م، ص١٢. وانظر أيضاً:

- الصادق، رابح. مجتمع المعلومات في البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم، أشغال الملتقى الدولي، تونس، وزارة التعليم العالي، جامعة منوبة، تونس، ٢٠٠٥م، ص١٤.

(٢) يُراجع في هذا الشأن:

- معتصم، محمد. **مختصر النظرية العامة للقانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، الدار البيضاء: مؤسسة إيزيس للنشر الجامعي، ١٩٩٢م، ص٤١ وما بعدها، ثم ص٩٣ وما بعدها.

والنطف والحليب، وكراء الأرحام، وغير هذا كثير... وقل مثل هذا عن أنظمة التوظيف والشغل، والحريات العامة، كتأسيس الجمعيات والأحزاب، ومختلف أشكال التأطير السياسي والنقابي والثقافي، وتنظيم المهن، وضبط إجراءات التقاضي، وغير ذلك.

لقد كان الفرد الواحد -في العهد السابق- يلمّ بكل مناشط حياته أو معظمها، فيُعتبر عند أهل مجتمعه موسوعة عصره، ووحيد دهره؛ لأنه فيلسوف طبيب عالم، فقضايا المجتمع قليلة، والبساطة غالبة، وقلّما يجد في حياته جديداً، أمّا إنسان العصر فقد أصيب بالهمّ والذهول إزاء هذا الكمّ الهائل من النوازل الحادثة، ولم يعد بإمكانه أن يجاري هذا الركب السريع وحده كما كان يفعل سلفه من قبل.

وأمام هذا الجديد الغريب كان لا بدّ من تدبير فاعل يعين على تلافي هذه المخاطر القادمة؛ ففكّر الإنسان وقدّر، ولم يجد تدبيراً خيراً من شيء اصطلحوا على تسميته "التدبير التخصصي في العلوم والوظائف".

والمقصود بذلك توزيع معارف الإنسان ومناشطه الحيوية على فروع وتخصصات متجانسة ومتكاملة، وبدل أن يجهد الإنسان نفسه في معرفة الكل وإتقانه، يصرف همته لحذق واحد أو اثنين من ذلك، ويتكلف غيره بالباقي؛ على أن يكون ذلك ضمن نسق متكامل، يكمّل فيه الأفراد بعضهم بعضاً، وكذلك التخصصات. وقد ساعد على نجاح ذلك وسائل الاتصال الجديدة، والتقنيات الحديثة في وسائل الإعلام.

وهكذا انقسمت العلوم والصناعات إلى فروع وشعب لا تحصى، وأصبح لكل فرع وظيفة خاصة، لها خصائصها وفلسفتها وأهدافها وطرائق التدرب عليها، ولها ارتباطاتها بغيرها من الوظائف والتخصصات.

بعد هذا البيان، ينبغي لنا أن نستذكر أمرين اثنين:

أما الأول فهو أن الاجتهاد من حيث هو تدبير للحياة ومناشطها بنظر الشرع ومقاصده، يلزمه أن يلمّ بكل هذه الدقائق والتفاصيل الممتدة امتداد الخرائط الجينية، أخذاً من المسلّمة العقلية "الحكم على الشيء فرع عن تصوره".

وأمّا الثاني فإن الاجتهاد هو أحد أمرين: اجتهاد فردي ورثناه عن كتب الأصول، أو اجتهاد جماعي مؤسسي.

إذا عُلم كل ذلك، جاء السؤال: هل يستقيم في العقل والشرع أن يوجد فرد -بصرف النظر عن ذكائه وعبقريته- يستطيع أن يلمّ ويدرس كل التفاصيل الآنف ذكرها، التي لم تنضبط لإنسان العصر إلا بعد التقسيم والتخصص، ثم نأتي نحن ونطلب من المجتهد أن يلمّ بها وبغيرها، ويضيف إليهما علم الفقه والشريعة؟ فأجيب عن المطروح بالنفي. وقد يعترض بعضهم، ويجيب عن سؤالنا بالإيجاب، محتجاً بأن المجتهد لا يُطلب منه كل ما ذكرْتُ، بل حسبه أن يلّم بالشريعة وعلومها، ويكمل نقصه في مجال البحث بأن تُعرض عليه المسائل من طرف المتخصصين دون أن يحتاج هو إلى هذا العناء الذي تفرضه عليه.

والردّ على هذا الاعتراض يكون من أوجه عدّة، أبرزها:

- إن في هذا الذي ذكره المعترض إقراراً بدور مهم للمتخصصين، متولّد عن يقين بعجز المجتهد عن الإحاطة بتفاصيل ما ذكرْتُ من موضوعات، وهذه وجهة حسنة، وهي خطوة أُولى نحو القول بالاجتهاد المؤسسي.

- إن اعتراضه قائم على افتراض وجود المجتهد الذي تعنيه كتب الأصول، المستوفي للشروط، المنتصب لذلك حقيقةً وواقعاً، والصواب أن هذا ذهول عن الحقيقة القائمة، ولو كان المجتهد الذي يعنيه موجوداً لكان لنا طرح آخر، ورأي مخالف.

فليت شعري، وقواعد الأصول وبحوثه تجعل العثور على هذا المجتهد ضرباً من المستحيل، ولكل دارس أن يستقرئ ذلك في مباحث كثيرة، مثل قولهم بـ:"خلو العصر من المجتهد"، و"سدّ باب الاجتهاد"، و"شروط المجتهد وصفاته" التي لا يحصي عددها ولوازمها العلمية والخلقية إلا الجمّ الغفير من الناس.

- إن مؤدّى الاعتراض يُلزم المجتهد في حال نزلت نازلة في قضايا الطب -مثلاً- أن يتعرّف فصولها، ومداخلها، وآثارها، وعواقبها، وكل ما لا بدّ منه فيها، ولا يخفى أن قضية مثل هاته قد يتطلب تصورها والإحاطة بها ما يشبه التخصص، إن لم يكن هو التخصص ذاته.

وإذا جدّ في مسائل الربا والاقتصاد جديد، واحتجنا إلى الحكم والفتوى، لزم هذا المجتهد مثل ما لزمه في الأول، وكذا إذا جدّ جديد في أحوال الأسرة، أو الزكاة، أو العلاقات الدولية، أو غيرها ممّا لا يحصي تفاصيله إلا الله سبحانه.

فلو ألزمناه بواحد ممّا ذكرناه لكان ذلك مقدوراً ميسوراً، ومثله موجود في قضايا الزكاة، والمعاملات المصرفية. ولكن، بإلزامه بكل هذا نكون قد رجعنا إلى منطق الاستحالة الذي قلنا به من قبل.

ثم إنه على فرض أن المعترض يردّ هذه الوجوه كلها، فإن بديله الفردي لن ينفع في شيء؛ لأني ما فتئت أذكر أنّا نتحدث عن اجتهاد مؤسسي تشريعي في واقع دستوري وتحوّل ثقافي واجتماعي لم يعد فيه للعمل الفردي أيّ حضور أو تأثير، وخيرُ ما أؤيد به هذا الذي ذكرْتُ الواقعُ المعيش؛ فقد أصبح دور مفتي الديار في كل دول العالم الإسلامي يضارع ما تقوم به المؤسسة المنظمة، الكاملة التنظيم، المستوفية الغاية في التأسيس، بالرغم من محدودية دورها في الاستشارة. وأصبحت مراجعة مدوّنة تشريعية، أو مناقشة نص قانوني، تتطلب لجاناً عاملةً، وأياماً دراسيةً عديدةً، وهكذا الشأن في المجامع الفقهية،

والأكاديميات العلمية، والهيئات الرقابية في المصارف الإسلامية، ولذلك تأتي جميع القرارات والاجتهادات الصادرة عن هذه المؤسسات في أعلى درجات الكفاءة والدقة، وأبعد مستويات الصلاحية للتطبيق والتوظيف. والحاصل أن الاختيار المؤسسي أصبح لا محيد عنه في صغار الأمور وكبارها.

ثالثاً: مأسسة الاجتهاد: المعوقات الأصولية وآفاق التقويم والتطوير

بعد أن بسطنا القول طويلاً عن الأصول النظرية للبناء المؤسسي للاجتهاد، وآفاقه الواعدة حيال الوظيفة الاجتهادية التشريعية في الدولة الإسلامية المعاصرة؛ نريد أن نتعرض لقضية من أهم القضايا البنيوية في مشروع مأسسة الاجتهاد، وهي قضية عميقة تمتدّ إلى صُلب المعرفة الأصولية لأصل الاجتهاد، وتنبش في أعماقها وتسبر أغوارها للإجابة عن أسئلة مفصلية تُطرح بإلحاح في هذا المقام من البحث:

- هل يملك البناء الأصولي لمنظومة الاجتهاد -كما تؤسسه كتب الأصول، وتُستثمر قواعده في كتب الفقه والسياسة الشرعية- قدرةً وقابليةً لمجاراة المناهج الجديدة في التشريع، وتطويع نظمها وأنساقها المؤسسية؟

- هل هذا البناء بقواعده وبحوثه الأصولية ونتاجه التشريعي الممتد عبر قرون طويلة، وما حمل من آفات التقليد والجمود التي طالته منذ زمن بعيد؛ قادر على أن يكافئ سؤالات الحياة المتجددة، ويجيب عن مشكلاتها المتتالية؟

- ما فائدة البناء المؤسسي؟ وما فائدة تلك السلسلة الطويلة المعقدة من التدابير والتراتيب، التي وعدْتُ بالتعرض لها في الفصل القادم، إذا افتقد علم الاجتهاد مناهجَ أصوليةً صحيحةً، متجددةً، واعيةً بمسارات الفعل التشريعي المعاصر، مهيمنةً على مفاتيحه ومفاصله؟

- ألا يحتاج هذا البناء إلى قراءة تقويمية جديدة تستجلي أحواله، وتنظر في وجوهه الوفاقية والخلافية مع المقتضيات المؤسسية الجديدة؟

إن التعرض لهذه الأسئلة بالبيان المفصل والتحليل القويم شرط أساس لاستكمال البناء المؤسسي لوظيفة الاجتهاد، وهذا يستدعي منّا نظراً عميقاً في منظومتنا الأصولية الاجتهادية، وتفكيك عناصرها، وتقدير ما فيها من وجوه القوة العلمية الراعية لأصالة البحث الاجتهادي، والحاضنة لروحه الإسلامية الفريدة، ممّا يلزم الاستمساك به، والإفادة منه، وتقويم ما فيه كذلك من وجوه الضعف ممّا ينبغي التحرّز عنه، والبحث في مناهج تجديده وصيغ تصويبه.

إن البحث الأصولي عامةً، وباب الاجتهاد خاصةً من حيث أسسه المعرفية، قد انتظم قواعدَ وأصولاً ثابتةً مقطوعاً بها، لا يتطرق إليها اشتباه أو احتمال، وهذه هي مركز الثقل الذي تُستمد منه جميع القواعد الأخرى المكمّلة، ولها من صفات الفعالية والمرونة القدر الكبير، وعليها تدور طرائق الاستنباط، ومسالك القياس والتعليل، وجميع المناهج الاجتهادية.

وهذه لا مشكلة لنا فيها من جهة الصلاحية للاستثمار المؤسسي، بل حق الإضافة المؤسسية أن تكون خادمةً لها، راعيةً لأدوارها وإسهاماتها، وهذا يقتضي منّا أمراً لازماً، هو تأكيد صفتها المرجعية، والعناية بأدوارها العلمية والمنهجية.

وهناك صنف ثانٍ من القواعد والمناهج على النقيض من الأول، لم يتحقق له من صفات القوة والكمال مثل ما تحقق لسابقه، وأكثره من البحوث الفرعية المتممة التي تأسست في سياقات ثقافية وعلمية وُسمت بالانحطاط والتقليد. وهذه لها تعلق كبير بموضوعنا، وكثير من مضامينها ومقتضياتها لا يمكن أن تساير الواقع الجديد للأمة والتحديات التشريعية التي تجابهها، ولذلك فهي تعيق التنظيم المؤسسي للاجتهاد الذي نبحثه، بل هي عند التحقيق تناقض حقيقة

الاجتهاد نفسه، وسيكون لنا معها بحث وتفسير، وتدقيق وتحرير، إلى أن نعالج ما فيها من عناصر الإعاقة وآفات المناقضة؛ حتى تستقيم على وزان المؤسسية، وتستجيب لأنساقها المعرفية، وخططها الفنية والمنهجية.

إن ما سنبحثه في هذا الموضوع من قضايا ومسائل ليس من باب الترف الفكري أو الجدل النظري الذي لا يضيف إلى العلم شيئاً، بل هو تبصّر جادّ وتدبّر خلّاق يطرح أفكاراً أحسبُ أنها بنّاءة، ويفسح إمكانات واسعة لتقويم واقعنا التشريعي، وتحديد مسارات إصلاحه تحديداً أبعد عمقاً وأقرب إلى الارتباط بالواقع، وأصلح في التنزيل والتطبيق، بعيداً عن آفات الترقيع والتلفيق التي تلجأ إليها بعض الأقلام، وتطرحها كتابات من هنا وهناك، وبعيداً عن آفات الاستلاب والاستغراب التي أضرّت بأصالة فكرنا الإسلامي، ولوّثت صفاءه ونصاعته.

فلنشرع الآن في بحث هذا الموضوع، وليكن ذلك بعُدّة الحجة والدليل في العرض والنقد، والسعة والتنوع في طرح الحلول والبدائل، والتوسط والاعتدال في معالجة ذلك كله.

١- عناصر مهمة في البناء الأصولي للاجتهاد

لقد انطوت العُدّة الأصولية لأصل الاجتهاد على عناصر مهمة من عناصر البناء العلمي والإبداع المنهجي الذي يُؤسس لمنظومة فريدة ومتكاملة في أصول الفهم والتحليل، وقواعد الاستنباط والتأويل، وضوابط التطبيق والتنزيل.

إن هذه العناصر تُعَدّ من الأصول الكلية والأعمدة الضرورية التي لا قوام للاجتهاد (حاضراً، ومستقبلاً) إلا بها، ولا تكون له حقيقة أصولية، ولا ثمرة فقهية إلا بالاستمساك بها، فهي لازمة في كل اجتهاد وتشريع، وهي المعُوّل عليها في إعادة وضع هذا الأصل الكبير على طريق النهوض بمقاصده الحيوية وأهدافه التشريعية العالية.

وفيما يأتي أهم هذه العناصر:

أ- مقاصدية القواعد الاجتهادية:

وأعني بذلك أن غاية التقعيد الأصولي لأصل الاجتهاد كانت على الدوام محكومةً بمقاصد الشريعة التي حرّرها علماء الأصول والمقاصد، هاديةً إلى سبل التحقق بها، مهتمةً بضبط ذلك بما يلزم من القواعد والشروط والضوابط.

وهذا أمر ثابت واضح في جميع البحوث الاجتهادية لِمَن تمكّن وتعمّق؛ فإنه لا جواب لسؤال التقعيد الفقهي والتحرير الاجتهادي أصالةً وابتداءً إلا رعاية المقاصد. وإلا، فما جدوى البحث في مشروعية الاجتهاد؟ وما فائدة البحث في شروطه ومجالاته؟ إن غاية الاجتهاد المقاصدي، وأحكام المصالح والمفاسد، والنظر في المآلات، وسدّ الذرائع، واعتبار الأعراف والعادات، وجميع الأحوال التي تعرض له؛ هي ما ذكرْتُ وحسب، ولا يصح أن يتصور شيء غير ذلك.

وبفضل هذه السمة المقصدية استطاع البحث الأصولي في باب الاجتهاد أن يرشد مسار الفقه، ويرعى أصالة الشريعة وديمومة أحكامها، ويحفظ على المكلفين مصالحهم الشرعية المعتبرة في تكامل فريد وإبداع خلّاق.

وفي تقديري أن مبادئ مقصدية قواعد الاجتهاد متعددة، وتفصيل القول فيها يطول، لكنني أعرض كلياتها الجامعة في عناصر أربعة:

- الاجتهاد ورعاية مصالح الخلق:

ما شُرِع الاجتهاد في الإسلام إلا لأجل رعاية مصالح الناس، والقيام بمنافعهم، والإجابة عن المشكلات التي تعرض لهم، وما عكف علماء الأصول على شأن الاجتهاد إلا سعياً لضبط هذه العلاقة [شريعة/ مصالح]، ووضع قواعدها ومناهج التحقق بها في موارد التكليف المختلفة.

وما من مجتهد في الإسلام إلا ويجعل رعاية المقاصد وبلوغ المصالح منطلقه ومنهاجه، يعتدّ بها، ويعتمد عليها في استنباطه واستدلاله؛ ذلك أن "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل."(١)

وهكذا استقر الاجتهاد الفقهي الإسلامي منذ العهد الأول على أن غايته ومقصوده هو مصالح الناس التي أقرّها الشرع الحكيم، ودعا إلى اعتبارها والحفاظ عليها، وكان النبي ﷺ أول مَن أرشد إلى هذا الأمر، والتزمه في كل سننه وأحكامه؛ إذ أصّل أصوله، وقعّد قواعده، فدعا إلى رفع الضرر، ومنع الحرج، والقصد إلى التيسير، واعتبار العلل والمصالح، ودفع المفاسد... وذلك في أحاديث كثيرة، ومواقف مشهودة لا تدخل تحت عَدّ، ولا يأتي عليها حصر.

ثم تواصلت مسيرة هذا الاجتهاد في زمن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، واتسع مداها، وتطورت بحوثها أصولاً وفروعاً.

وفي هذا العهد استقرت المذاهب الإسلامية، واختُصّ كل واحد منها بمناهج وقواعد خاصة به، يُنظر فيها، ويُحتكم إليها في الاستنباط والتفريع، حتى جاء عصر التدوين، فأُلّفت الموسوعات الأصولية الكبيرة، والمدوّنات الفقهية الكثيرة، فاجتمع الأصل بالفرع، وازدوج النظر والتطبيق. وهكذا قامت للمسلمين منظومة أصولية مقاصدية راقية، متكاملة البناء، واسعة المصادر والخصائص، متينة المناهج والقواعد، لا يُعرف لها نظير في تاريخ التشريع والتقنين كله.

ولا نزال إلى يوم الناس هذا نحاكي مناهج القوم في الأصول، ونستقرئ مؤلّفاتهم ومدوّناتهم في الفروع، ونعتزّ بمآثرهم وعطاءاتهم العلمية الراقية.

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص٥.

وما من باحث منصف ممّن درس الشريعة والقانون إلا يعلم تميّز الاجتهاد الإسلامي وتفوّقه العلمي والمنهجي على كثير من التشريعات المعاصرة في رعاية المصالح البشرية، إلى الحدّ الذي جعلها هي نفسها مقاصده الشرعية.

وما كان لهذا الإرث أن يخلد ويصمد في وجه عوادي الزمن وتصاريف الأيام والأحوال لولا صفته المقصدية الثابتة، وارتباطه الشديد بمصالح الناس ووقائعهم التي تحدث لهم؛ من: مشقة أو يسر، أو ضرورة أو حاجة، أو عموم بلاء، أو تغيّر حال، أو فساد زمان، أو نحو ذلك.

وقد نقل السيوطي عن الإمام الغزالي في كتاب "حقيقة القولين" قوله: "مقاصد الشرع قبلة للمجتهدين، من توجّه إلى جهة منها أصاب الحق."(١)

ولا يصح اجتهاد من مجتهد، ولا يبلغ مراده فيه إلا بالعلم بمقاصد الشريعة، والإحاطة بها تحقيقاً وتدقيقاً، وبحث الوقائع في ضوئها، ولأجل التحقق بها في واقع التطبيق والتنزيل. قال الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهم فيها."(٢)

وإذن؛ فلا مناص ونحن نرسي أركان الاجتهاد المؤسسي، ونبحث سبل النهوض بأدواره التشريعية والحضارية من التحقق بمبادئ هذه الرؤية المقصدية، واعتمادها منطلقاً وسمةً ومنهاجاً حتى نصل به إلى الغرض المنشود.

- الاجتهاد ومقصد استمرار الشريعة وخلودها:

وهذا مقصد يخص الشريعة في ذاتها؛ أي من حيث هي نص خالد يراد به سياسة الخلق، وتدبير شؤونهم في عاجل أحوالهم وآجلها على وزان المنهج

---

(١) السيوطي، جلال الدين. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٥م، ص٩١.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٦.

المستقيم. فلا بدّ لهذا النص الذي قد يظهر أنه محدود في الزمان والمكان أن يستوعب قضايا المستقبل الحادثة، ويهيمن على نوازلها المتجددة، و"من هنا يصبح الاجتهاد ضرورة شرعية وحياتية للمسلمين كي تغطي الشريعة بأحكامها حوادث الحياة المتجددة، ويجد فيها المسلمون باستمرار تنظيما لحياتهم، كما أراد الله، ويتحقق بذلك كون الشريعة عامة خالدة، صالحة لكل زمان ومكان."[1]

فقد أودع الله في شريعته مقوّمات اليسر والمرونة والتجدد، فلا عجب أن تجد الشريعة تفتي في قضايا العبادة الخاصة، كما تفتي في شؤون الحكم العامة، وتفتي أيضاً في نوازل العصر الحادثة (نوازل الأموال، والأنساب، والاستنساخ، وبنوك المني والحليب...)، كما تفتي في النوازل التقديرية المفترضة على حدّ سواء.

فالشريعة الخالدة تنطوي على عناصر المرونة والمطاوعة التي تجعلها قابلة للاستمرار والتجدد، وتتحقق لها صفة الخاتمية التي وصفها الله تعالى بها في غير ما آية من كتابه العزيز، فليس يضنيها أن تكثر القضايا، أو تتعدد النوازل، أو تختلف البيئات وتتبدل الأعراف، ولا يعيبها أن أصولها معدودة، ونصوصها محصورة، فأحكامها لا تنقضي بزمان، ولا تُقصر على مجال.

كل هذا إنما يرشح عن فعل الاجتهاد في مجالين كبيرين من مجالات النظر الفقهي، يحتويان عناصر المرونة والقدرة على التجدد، وأول هذين المجالين النصوص الظنية الدلالة، وهي نصوص تتسع لأكثر من معنى، وتحتمل تعدد الآراء والأقوال، وهي قاصرة على فروع الأحكام دون كلياتها، وأغلب نصوص الشرع من هذا الباب.

أمّا أسباب تلبّس أكثر النصوص بهذه الصفة الظنية فكثيرة، منها ما يخص الاشتراك اللغوي الذي يقع في الحرف والكلمة والجملة على حدّ سواء، ومنها ما يخص اعتبار الحقيقة والمجاز، والاختلاف في قواعد حمل الخطاب على

---

(١) النمر، عبد المنعم. **الاجتهاد**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦م، ص٦٦.

أحدهما، كما في تنازع الحذف والاستقلال، وتنازع التقديم والتأخير، ومنها ما يتعلق بمسائل العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، واختلاف وجوه القراءات والإعراب، ونحو ذلك.[1]

وثاني هذين المجالين ما لم يرد فيه نص، وهو مساحة تشريعية واسعة سكت عنها الشارع، وأذن لعباده بالاجتهاد فيها بما تقتضيه مصالحهم المتجددة وأحوالهم المتقلبة، وأكثر أحكامها ترجع إلى مسائل السياسة الشرعية، مثل تنظيم الشورى، وسنّ قوانين الوظائف، وتنظيم شؤون الصحة، والبيئة، وقوانين المرور، والطيران، وغير ذلك. ومنها ما يرجع إلى بعض الأحكام الفرعية؛ كتقدير الأعراف، واعتبار بعض الوسائل، واستحسان بعض التصرفات، وسدّ الذريعة، وأمثال ذلك.

والخلاصة أنه لمّا كانت هذه القضايا هي أول مجالات الاجتهاد المؤسسي، وكان حقّه أن ينكبّ عليها دراسةً وبحثاً قبل غيرها لما علمنا من ارتباطه بالتشريع والتنظيم وقضاياهما؛ كان هذا من أكبر الدواعي الباعثة على رعاية مقصد الاستمرار والدوام الذي ألمحْتُ إليه.

- الإذن في الاجتهاد تكريم للإنسان:

إن إيجاب الشارع الحكيم الاجتهاد على أهله وفي محله يُعَدّ إذناً للعقول بالاشتغال، وترخيصاً لها بالنظر والبحث في أحكام الشريعة وقضاياها، بل هو تكليف لها بتدبير ما يطرأ لها من جديد في الحياة، وفق كليات الشرع ومقاصده، وهذا من أنصع وجوه الاعتراف بأهلية الإنسان العقلية والنفسية، والإقرار بحريته وإرادته، وهو تكريم مستمر دائم يتجدد مع كل واقعة ونازلة.

تشريع الاجتهاد إذن واضح للخلق بتدبير كثير من شؤونهم، لا يدرك قيمته الإنسانية إلا مَن خبر حال العبودية للبشر، حيث التسلط والقهر، وتجريد الإنسان

---

(١) الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٤م، ص٢٢٣ وما بعدها.

من حريته وعقله، فلا حق له في تفكير أو بحث أو سؤال أو جواب، وليس عليه إلا أن يسمع ويطيع الإله "الإنسان" الذي نصّب نفسه أو غيره من الوسائط معبوداً قاهراً تجبى إليه ثمرات كل شيء من معايش الناس وأرزاقهم.

ومن الأمثلة القاسية المشهورة في هذا الباب: ما فعلته الكنيسة في أوروبا من تحريق للعلماء، وتشريد لهم، وتقتيل لكل مَن يطلق لعقله عنان النظر والتفكير في غير ما تريده الكنيسة.

فالتكريم الذي نعني هنا، هو أن يعي الإنسان حقيقة ذاته، ويدرك قيمة وجوده، وذلك باستعمال ملكاته ومواهبه وقدراته في النظر إلى كتاب الله المنظور وكلامه المسطور، فإن هو لم يفعل، كان ناقص الإنسانية ضعيف الشخصية.

والاجتهاد المؤسسي من حيث إنه قوة داعمة للنهضة الإسلامية المعاصرة، وترشيد لمسارها التشريعي والقانوني؛ واجبه الأول أن يرعى هذه القيمة؛ ويتمثّل مضامينها الإنسانية النبيلة، ويستنهض قدرات الإنسان ومواهبه حتى يرتقي به إلى مقام التكريم والتشريف.

- الإذن في الاجتهاد توسعة على المكلفين:

الاجتهاد علّة الخلاف الأولى، بل هو مبعثه الرئيس، فلا يخلو اجتهاد من خلاف إلا ما ندر. وبيان ذلك أن أحكام الشريعة المستمدة من الاجتهاد لا تخرج عن صورتين اثنتين:

الأولى: وقع فيها تواطؤ المجتهدين كافة على حكم شرعي واحد؛ لوضوح مقصده، وبساطة ما يتطلبه من مدارك الأصول والفقه، وهذا النوع قليل الوجود، وهو في حكم النادر.

الثانية: وقع فيها الخلاف، وتعددت فيها الأقوال والمذاهب لأسباب كثيرة، ترجع إلى رواية النص، أو درايته، أو قواعد تفسيره، أو ما يحيط به من الملابسات

والأحوال، مثل: تباين أمزجة المجتهدين، وتغاير طبائعهم وأعرافهم. وأغلب أحكام الشريعة من هذا النوع، يجري فيها الخلاف والنزاع، وهي لا تدخل تحت حصر، ولا يأتي عليها عَدّ.

وليس وقوع كل هذا الخلاف، وظهور تلك المدارس والمذاهب، بأعلامها ومناهجها وقواعدها، إلا نتيجة ظاهرة من نتائج الاجتهاد، ومن هنا نعلم أن البحث في مقصد التوسعة هو نفسه البحث عن غاية الخلاف الشرعي. فيكون السؤال: ما حقيقة التوسعة على المكلفين؟ وما تجلياتها؟ هو نفسه المقصد من شرعية الخلاف، وتعدد الآراء والمذاهب.

وبيان ذلك أن التوسعة على المكلفين بشرعية الخلاف الاجتهادي، يُقصد منها فتح باب النظر والاختيار للأمة في مذاهب علمائها واجتهادات فقهائها، فلا تجمد على قول مدرسة، ولا تقف عند قول إمام لا تتعداه إلى غيره، بل لها عندما تجد القضايا، وتحدث النوازل، أن تأخذ بأقرب الأقوال إلى تحقيق مصلحتها، وخدمة غاياتها في الاجتماع والسياسة والاقتصاد... وهذا كله يتبدل مع الأيام، ولا يثبت على حال، ويُفهم من هذا بوضوح أن الأمة في فسحة من أمرها، لا يشق عليها أمر، ولا تعجز عن إعداد بديل من البدائل في مجالات الحياة الفسيحة والمتقلبة.

وقد تأسس على هذا الاختلاف مدارس ومذاهب، واتسعت دائرة الخلاف اتساعاً كبيراً حتى قالوا في الدلالة على أصالته: "من لم يعرف اختلاف الفقهاء، فليس بفقيه."[1] وكان القاضي والمفتي والمحتسب والعامي والحاكم يجدون أمامهم من الاجتهادات ما يناسب الوضع، ويحل الأزمة في سَعة وتنوع لا يُشهد في غير شريعتنا، وهذا من أسمى مظاهر التوسعة التي نقصد.

في مشروع الاجتهاد المؤسسي الذي نقول به لا بدّ أن نستشرف هذه الآفاق المقاصدية، ونجيد استثمار إمكاناتها السانحة، ونستجمع شروط الوفاء

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١١.

بها، والنهوض بمقتضياتها في كل طرح نبديه، أو بديل نرشد إليه؛ سواء تعلق بالاختيارات المنهجية، أو الأحكام الشرعية، أو الرسائل الإعلامية. ولا أتصور أن يكون الأمر إلا كذلك؛ لأن هذه العناصر هي عمد الاجتهاد، بل هي صُلب الشريعة وعمودها الثابت، الذي لا يتأتى لأحد أن يناله بردّ أو إبطال.

ب- متانة البناء المنهجي لأصل الاجتهاد

أعني بالبناء المنهجي لأصل الاجتهاد ذلك التأسيس النسقي المتين، والتقعيد العلمي الفائق الذي يُفصح عن دراية شاملة بمسالك التأصيل وتحديد المبادئ الحاكمة، ومناهج استشراف المقاصد والغايات العالية، ووضع القواعد الناظمة والضوابط الجامعة التي هي آلات الإنتاج والعمل في سيرورة هذا النسق الدقيق.

إنه تأسيس يقوم على ركائز راسخة، وأصول ثابتة: شرعية، ولغوية، وعقلية، امتزجت فيما بينها امتزاجاً متناسباً ومتكاملاً حتى أثمرت هذا الصرح المعرفي الشامخ من الأحكام والقوانين والحلول والبدائل.

ومن أهم السمات المنهجية التي يجدر بنا التمسك بها، والتعويل على نجاعتها في الاجتهاد المؤسسي:

- خصيصة الضبط والتقعيد:

وهي متينة في البحث الاجتهادي، وضرورية في كل تأصيل علمي. فقد استطاع علماء الأصول -منذ عهد التأسيس الأول- الاصطلاح على جملة أصول حاكمة يُرجع إليها، ويُقضى بها في صناعة الفقه وتدبير الاختلاف بين الفقهاء.

وقد كانت اللبنة الأولى من وضع الإمام الشافعي -رحمه الله- في كتابه "الرسالة"، وهي التي لا تزال تشكّل إلى يوم الناس هذا المرجع الأول للأصوليين والفقهاء، والإطار المؤسس لفلسفة التقعيد الشرعي، وفيه تحددت

طبيعة القاعدة الأصولية، وخصائصها، ومصادرها، وشروط إعمالها، وشواهدها، وسائر أحوالها. ثم توالت بعده تنقيحات المتكلمين من المعتزلة، وتحقيقات الفقهاء الأحناف، وتوسّع الكلام عن قواعد جديدة مذهبية وجدلية، ودخل علم الأصول طوراً آخرَ من أطوار التحقيق والنقد، وذلك لمّا هيمن المنطق الأرسطي على الثقافة الإسلامية، وتربّع على عرش علومها وفنونها، وهكذا امتدّ البحث الأصولي امتداداً واسعاً، ونضج نضجاً كاملاً حتى استوفى طُلبته العلمية والمنهجية المنشودة.

غير أن ممّا يُلاحظ أن ذلك قد يخرج أحياناً عن حدّ العلم والاعتدال إلى درجة من الإفراط والمبالغة في بعض المباحث الأصولية الاجتهادية، لكنّ أصل فكرة "التقعيد" محمود مطلوب؛ لأنه جزء من المنهج العلمي المرعي في أمثال هذه العلوم، وخصيصة من خصائصه. ففكرة الشروط -مثلاً- من حيث المبدأ مهمة ومفيدة، بل هي ضرورية، وكذلك فكرة ضبط مجالات الاجتهاد، وترتيب قواعده الاستنباطية، وتحديد مطالبه المقصدية، وما يتبع ذلك من القضايا والأحكام.

وفي مثل هذه البحوث تعمل قواعد الاستقراء والتحليل والمقارنة، وتشتغل التوظيفات المنطقية والتحقيقات اللغوية، وكلها عناصر ضرورية لنا في أيّ صياغة مؤسسية لمباحث الاجتهاد؛ ليس فقط لأن البحث الأصولي فرضها واعتمدها، ولكن أيضاً لقيمتها العلمية والمنهجية في البحث والتقعيد، غير أن ذلك لا ينبغي أن يخرج عن حدّي العلم والاعتدال. ولا بدّ في ذلك من منهج واضح يراعي حصول النتيجة الموضوعية والعلمية بأيسر كلفة وأقل جهد، بعيداً عن إغراق البحث الاجتهادي في الجدل الكلامي والافتراضات البعيدة عن ساحات الفعل وميادين الممارسة والتطبيق.

وبالجملة، فخصيصة الضبط هذه دعامة علمية، وضرورة منهجية؛ فهي التي تحفظ على البحث الاجتهادي جدته وعلميته، وتدفع عنه آفات التسيّب والارتجال.

- **خصيصة الأصالة:**

والأصالة هنا ذات عمق شرعي، وهي تقوم على أساس الارتباط بأصول الشريعة ومقاصدها، والنهل من مَعينها الثرّ، والاستمداد من هداياتها وأحكامها، وهي من السمات الضرورية في البحث الاجتهادي، ومن دونها يفقد الاجتهاد حقيقته الشرعية، وتضيع فائدته الحضارية، بل لربّما تحوّل إلى معول هدم يضرب في صرح البناء الإسلامي، ويقوّض قيمه وأحكامه، لا سيّما إذا تولّاه شرذمة المتعالمين الحاقدين على الإسلام؛ فإن امتطاء ذريعة الاجتهاد قد غدت في هذه السنين أمضى أسلحتهم لضرب الإسلام، ونسف أحكامه وتعاليمه.

وإنما يوقف كيدهم، ويكشف عوارهم سمة الأصالة التي يعارضونها ويناقضونها تكبُّرا وجهلاً، فما دامت هذه السمة حاضرة، ومقتضياتها مرعية، فلا خوف على الاجتهاد.

وما من بحث من بحوث الاجتهاد، ولا قاعدة من قواعده إلا ويحاول البحث الأصولي إثبات مشروعيته وأصالته الفقهية والأصولية، والاستدلال على وجوه ارتباطه بالشريعة، وانطلاقه من نصوصها، ورومه تحقيق مقاصدها، وهذا من المسلك المحمود؛ لأنه يجعل البحث الاجتهادي دائماً مقيداً بالمرجع الذي يحكمه، والإطار الذي يحتضنه.

- **خصيصة المرونة والمطاوعة:**

إذ لم يكن التقعيد الأصولي لبحوث الاجتهاد جامداً أحادياً في كل أطاريحه، بل هو في كثير منها يترك الفرصة للناظر ليدلي برأيه، ويقدّم حجته، فتختلف الآراء وتتعدد؛ ما يُكسب هذه البحوث مرونةً تجعلها صالحةً لأن تكون محلّ اعتبار وتقدير حسب ما يجدّ من أحداث، ويقع من وقائع، يصلح معها هذا الرأي أو ذاك. "لقد عكس الاجتهاد بمنهجه وآلياته، قدرا كبيرا من التفاعل والحيوية في مراحل تأسيسه الأولى، فكان معبرا عن واقع فكري حضاري جد متقدم..."[(1)]

---

(1) جابر، حسن محمد. **المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر؛ تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط**، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١م، ص٢١.

وهذا -أيضاً- يجعلنا ننظر إلى هذه البحوث، لا على أنها وحي مقدس، وإنما آراء صائبة استوفت من أصحابها غاية الجهد، لكنّها تحتمل الخطأ، وقد يصلح بعضها، وقد لا يصلح، فنكون على هذا أمام فسحة في البحث والاختيار، كفسحة الاجتهاد نفسه.

ويصدق هذا الوصف -المرونة- على كل البحوث التي وقع فيها الخلاف، ولم يُقطع فيها برأي واحد، ووجه الفائدة من هذه الخصيصة في الاجتهاد المؤسسي أنها تبعث على السعة والانفتاح في الرؤية، وكذلك في الاقتراح والمعالجة، وبقدر ما نتبصّر في هذه الخصيصة، ونتمّثل مضامينها فإننا نُكسب أطاريحنا قدرةً على التجدد والمسايرة للواقع المتغير.

- خصيصة التنوع في مصادر الاستمداد وتكاملها:

فإن الناظر في قواعد الاجتهاد وأصوله يذهله ذاك التنوع والتمازج بين مصادر الاستمداد المختلفة التي تصطحب فيها حقائق العقل مع هدايات السمع اصطحاب اندماج وتكامل، مع قدرة بالغة على التجدد والتطور. فمنها ما يرجع إلى قواعد اللغة ودراية وجوه الخطاب العربي ومراتبه وأقسامه كما بيّنها القرآن الكريم، ونطق بها فصحاء العرب، وقعدها علماء هذا الشأن من النحاة والبيانيين، ومنها ما يرجع إلى علوم العقيدة والكلام، وإدراك حقيقة الاجتهاد ومراتبه وصلته بقضية الحاكم والمشرّع، ومنها ما يتصل بمباحث علم المنطق والجدل والمناظرة، وطرائق وضع التعريفات وبناء القضايا، وإيراد الحجج والبراهين، ومنها ما يتعلق بعلم الفقه والفروع، واستقرائها، واستخلاص القواعد العامة منها.

ولا يجدر بباحث بصير أن يذهل عن هذا الغنى والعمق المعرفي والمنهجي، بل يجب أن يستمسك به، وينسج على هديه ومنواله.

أمّا عن تطوير هذه المصادر فإني أرى أن علوم العصر وخبراته الحادثة في الاجتماع والإدارة ومناهج البحث والتشريع، يمكن أن تكون من المصادر

المكملة في إثراء البحث الاجتهادي الأصولي، وهذا أمر سأخصه بموضوع كامل في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

- خصيصة القدرة الفائقة على توليد الأحكام:

إذ إن من أهم ما ينبغي ألا يسقط من الاعتبار، وأجلّ ما ينبغي أن يُستحضر عند الاستثمار؛ المعرفة الدقيقة بما تتمتع به قواعد الاجتهاد من قدرة فائقة على توليد الأحكام والقوانين النافعة، وإثمار الحلول والبدائل الفائقة في واقع المكلفين ومشكلاتهم.

إن قواعد الاجتهاد هذه، وإن كانت تنشأ باعتبار حقيقتها الحكمية استناداً إلى سلطة المشرّع سبحانه، إلا أنها في مفرداتها ومادتها ومقاصدها ذات ارتباطات إنسانية عميقة، وتعلّقات اجتماعية ومصلحية ظاهرة لا تُردّ، ولا تُنكر، وذلك بفضل المرونة والطواعية التي امتازت بها، وسمات العموم والتجريد التي تحققت فيها، ثم إنه وقع عليها من التحقيق والتدقيق عبر مراحل العطاء الطويلة والاحتكاك بألوان المشكلات التي عرضت للإنسان، وما زالت تعرض له، ما أكسبها قدرةً كبيرةً على توليد الأحكام، وتفريع الفروع، والتوسّع في إيراد الحلول والبدائل إلى مدى لا تدانيها فيه أيّ من النظم الفقهية والقانونية المعاصرة.

ولذلك، فإن قواعد الاجتهاد الإسلامي -كما تُنظر في أبواب المعاملات المدنية كلها: بيوعاً، وصرفاً، ورهناً، ووكالةً، وضماناً، وزواجاً، وطلاقاً- تُنظر في القضايا الجنائية؛ من: قتل، وسرقة، وجروح، وجميع أنواع العدوان، وتُنظر أيضاً في العلاقات الدولية، والقوانين الدستورية، والتنظيمات الاجتماعية. وكلما جَدّ في الحياة اليوم جديد من مشكلات الصحة والطب، وعويصات المصارف والأموال، والطارئ من الجرائم، ومسائل الحقوق والحريات المتنامية في عالم اليوم، أتاحت هذه القواعد مكنات واسعة للنظر فيها وكشف ما فيها من مصالح ومفاسد، وبيان حدود الانتفاع بها أو التضرر منها.

لا يخطئ كل مَن تدبّر فلسفة هذه القواعد، وتأمّل مضامينها، واستشرف أبعادها، ما تتسم به من شمول وواقعية ووسطية، ففيها قواعد المصالح والمفاسد، وإزالـة الضرر، واعتبار الأعـراف، والنظر في المآلات، وتقدير الضرورات والحاجات.

ومَن تبصّر في هذه الأبعاد وجد أن عليها مدار مشكلات الإنسان والمصاعب التي تعرض له، فلذلك لم تعجز قواعد الاجتهاد يوماً عن ملاحقة الركب، والإمداد بالحلول التي يحتاج إليها الإنسان.

وليس ما نقرّره من أمر هذه السَّعة في العطاء، والغزارة في الإنتاج، والقدرة على المواكبة، أمراً جديداً تولّد مع الصحوة الفقهية المعاصرة، بل هو أمر ثابت وأصيل أصالة الفقه الإسلامي نفسه؛ فلا أحد يجهل مقدار السَّعة والتنوع في هذا الفقه الذي تعددت أصوله، وتفرعت مذاهبه، حتى عسر على المتخصصين تصنيفها وإحصاؤها، وكثرت مصنّفاته ومدوّناته وإسهاماته التشريعية والقانونية التي أفادت منها البشرية في مشارق الأرض ومغاربها.

وللاجتهاد المؤسسي بهذه الخصيصة صلتان مترابطتان متكاملتان:

أمّا الأولى فهي استثمار هذا الثراء والتنوع في هذه الثروة الفقهية؛ في: بدائله، وحلوله، وأحكامه التشريعية.

وأمّا الثانية فهي إغناء هذا الإرث بأصول وسياسات ونظم جديدة، تُقدّم للإنسان حلولاً ناجعةً يتجاوز بها مشكلاته الطارئة، ويتصدى بها للنوازل الحادثة؛ فإنه إن فعل كان نفع ذلك راجعاً من جهةٍ إلى الاجتهاد نفسه قوةً واستمراراً، ومن جهةٍ أخرى إلى الإنسان ومصالحه الخاصة والعامة.

٢- معوقات وآفات أصولية على طريق التطوير والتجديد

لا يمكن للاجتهاد أن يستعيد عافيته، ويجدد مسيرته الحضارية، ويبلغ الكمال في أداء وظائفه التشريعية التي أناطها به الشارع الحكيم، ما لم يتخلص

من جملة آفات منهجية، ومعوقات "أصولية" أثقلت ظهره، وبدّدت مقدرته على العطاء والإبداع منذ زمن بعيد.

ولا أرى أنه ينفع في شيء الاستمرار في الدعوة إلى تجديد قواعد الاجتهاد، وتطوير ممارسته ومأسسته، وعقد الندوات والمؤتمرات لذلك، ما لم تنكب عقول الدارسين وبحوث العلماء الراسخين على حل هذه المعضلات، وتجاوز تلك المعوقات.

ولا ريب أنها قليلة، وأمرها هيّن لمَن تدبّر وتأمّل، غير أن محل الصعوبة فيها أنها غدت -عند كثير من الدارسين- قواعدَ وأصولاً ثابتةً، يُستدل بها على الحلال والحرام، وتُستنبط بها الأحكام والشرائع، وذلك لسببين اثنين:

- سيادة روح التقليد، والمذهبية التي هيمنت على الفقه منذ عهد بعيد إلى وقتنا الحاضر.

- الاعتقاد بأن قواعد علم أصول الفقه كلها قطعية، لا ظن فيها ولا احتمال، وقد أشار إلى شيء من ذلك الإمام الشاطبي في مقدماته من كتاب "الموافقات"، والأمر له تأويل معروف لا يخطئه المحققون؛ فإنه لا يخفى ما في قواعد علم الأصول من الخلاف والنزاع في الأدلة الكلية، فضلاً عن القواعد التفصيلية الجزئية.

إن إحدى أهم العلل التي يقوم عليها الاجتهاد المؤسسي، هي إصلاح الأعطاب المنهجية التي أضرّت بالممارسة الاجتهادية، وعطّلتها عن الفعل والعطاء، وتحوّل الاجتهاد من وظيفة تشريعية تُشرف إشرافاً واسعاً على مختلف أبواب الحياة الإسلامية ومجالاتها إلى بحوث نظرية ودروس علمية تُلقى على الطلاب في المعاهد والجامعات، من دون أن يكون لها وجه وظيفي، أو امتداد عملي، بل الأدهى من هذا أنها أصبحت تُؤسّس لقطيعة غريبة مع فلسفة الاجتهاد وروحه، وتؤمن بمقولات هدّامة تنسف كل تشوّف إلى الإبداع والعطاء والتجديد. وعلى

رأس هذه المقولات مقولة "سدّ باب الاجتهاد"، و"خلوّ العصر عن المجتهد"، و"الإلزام باتباع أحد المذاهب"، و"وجوب تقليد الأئمة"، وغيرها كثير.

ومن هنا يصبح الانكباب على هذه المعوقات الأصولية، وبحث وجوه تقويمها، واقتراح بدائلها، أمراً لازماً وضرورياً حتى نستكمل تحرير الشروط المعرفية الضرورية لصياغة مؤسسية جديدة لوظيفة الاجتهاد التشريعية.

ولا أدّعي بعدُ أني سآتي على نهاية التحرير في هذا الباب؛ فإن هذا مطلب صعب لا يتأتّى بجهد واحد، ولا يطمع فيه باحث فرد، بل لا بدّ فيه من تراكم علمي، وجهود متلاحقة تُمهّد المسالك، وترسم المناهج؛ حتى تتحرك مياه الاجتهاد الراكدة، وتستعيد جريانها، وتستأنف مسيرها.

وحسبي أني سأقصر الكلام على ما له علاقة بالغرض المؤسسي الذي ندبْتُ نفسي لدرسه وبحثه.

الآفة الأولى: التضخم النظري في البحث الأصولي الاجتهادي:

البحث الأصولي عامةً، وباب الاجتهاد خاصةً، وقع في آفة التضخم التنظيري، والكلامي الجدلي منذ وقت مبكّر، وهو مسلك يُفرّط في اعتماد الافتراضات العقلية، وإيراد التقاسيم المنطقية والإلزامات الجدلية، دونما اعتبار -بالقدر نفسه- للواقع التكليفي والأحكام التي ستتنزل عليه، وهذا الاختيار أدى إلى فكّ الارتباط في كثير من الأوجه بين الدراسة الأصولية النظرية، والممارسة الفقهية بمداركها الواقعية وحاجاتها التكليفية.

لقد كانت انطلاقة الجمع والتدوين لعلم أصول الفقه، التي نهض بها علماء الكلام بعد الإمام الشافعي، خطوةً رائدةً محمودةً من وجهة النظر المعرفي المجرد، لكنّها في نظر الأصولي المدرك لظروف وحاجات وأدوار بروز علم جديد يدعى "علم أصول الفقه"، غايته وضع القواعد والبحوث التي يتوصل بها

الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية؛ كانت متأثرة -إلى حدّ بعيد- بالمباحث الكلامية، والمناهج المنطقية النظرية التي يشتغل بها علم الكلام.

فأصل المعضلة إذن أن التأسيس العلمي والمنهجي لعلم أصول الفقه كان بعُدّة وافدة على هذا العلم، غريبة عنه وعن مقوّماته الشرعية، ومضامينه الواقعية. فالفقه هو الحكم على حركة الإنسان في الواقع، وعلى تصرفاته وعلاقاته الفردية والجماعية: السياسية، والاقتصادية، والتربوية...؛ أي إن وجوده المشخّص إنما يتجلّى في الواقع، ويتحقّق فيه، والواقع أحوال، وأعراف، وأشخاص، ومكان، وزمان.

وبدل أن تتأسس قواعد الاجتهاد الأصولية على الاستمداد من هذا الواقع، واعتبار قضاياه ومشكلاته، فقد استسلمت لمنهج غريب عن مقوماتها الشرعية، ومضامينها المعرفية. وخير ما يُجلّي هذه الحقيقة، ويُظهر صحتها ملحظان قويان، هما:

الأول: إغراق البحث الأصولي الاجتهادي في مناقشة جملة بحوث نظرية لا ترجى منها فائدة فقهية، ولا تجتنى منها ثمرة عملية. ومن ذلك:

- الإصابة والخطأ في الاجتهاد.[1]

- اجتهاد الرسول ﷺ، وهل يجرى عليه الخطأ؟ وذلك بعد أن اتفقوا على عصمته، وأن الوحي يصوبه دائماً.[2]

- مسألة التفويض؛ كأن يقال للمجتهد: احكم بما شئت، فهو صواب.[3]

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٥٥٥.

(٢) الشيرازي، أبو إسحاق. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م، ج٢، ص١٠٩١.

(٣) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٥م، ص٤٤١.

- تأصيل فكرة إغلاق باب الاجتهاد،[1] مع أنها منقطعة لا سند لها ولا أصل، والإيمان بها وحدها عند مَن ينتصر لها كفيل ليس فقط بهدم أصل الاجتهاد، بل الشريعة جميعها.

- هل الاجتهاد من خصائص البشر، أم يشاركهم في ذلك الملائكة ومؤمنو الجن؟[2]

- هل يجب إحضار مَن أحكم أدوات الاجتهاد إلا واحدة مجلس الاجتهاد؟[3]

- هل للكافر أن يجتهد في شريعة الإسلام؟[4]

كل هذا وغيره من المباحث التي أُنفقت فيها أوقات غالية وجهود عالية، وأُثيرت بسببها معارك فكرية، ووقع النزاع والخلاف؛ لا أثر له ظاهر في الأحكام الشرعية، ولا في تصرفات المكلفين. وسواء اتفق الأصوليون في هذه المباحث أو اختلفوا، فالفقه ماضٍ في طريقه، لا يلتفت إلى ذلك، فلم يضره أن يتفقوا أو أن يختلفوا، لا لسبب، إلاَّ أنه لا يحتاج إلى هذه القواعد، ولا تتوقف عليها فروعه.

وكل هذا إنما يجري انسياقاً وراء الافتراضات الجدلية والتقريرات المنطقية الصورية، فيحصل من جراء ذلك التضخم الذي ألمحت إليه.

الثاني: إغراق البحث الأصولي الاجتهادي في تصورات وأفكار مستحيلة الوقوع على حساب مباحث مهمة لها دور فقهي عظيم، وتتحكم في عملية التفريع والتكليف تحكماً ظاهراً. ومن ذلك مثلاً:

---

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج1، ص275.

(2) السيوطي، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، مرجع سابق، ص157.

(3) المرجع السابق، ص168.

(4) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج4، ص111.

- الغلو في تقرير صفات المجتهد وشروطه الكثيرة التي لا يستطيعها أحد، بدل البحث في ذلك ضمن دائرة الاستطاعة البشرية والحاجات التكليفية القائمة. ولو نحا البحث الأصولي هذا المنحى لاختصر علينا طريقاً طويلاً من التقريرات والإلزامات والخلافات.

- الاشتغال بالتأصيل لفكرة خلو العصر من المجتهدين وإثبات صحتها في الوقت الذي لم تتعطل فيه أحكام الفقه لحظة واحدة، وكأن الاجتهاد شيء، ودرك الأحكام الشرعية شيء آخر، وذلك بدل التوجه بالنقد والتصويب للمفاهيم المسبقة التي أُلصقت بحقيقة الاجتهاد.

- إبطال القول بتجزؤ الاجتهاد عند جماعة؛ بدعوى أن وصف الاجتهاد يتطلب من صاحبه الدراية الكاملة والمعرفة التامة بكل مسائل الفقه وفروعه، وهذا ظاهر أنه ضرب من المستحيل؛ إذ لم يدعه أحد لنفسه، حتى المجتهدون المجمع على إمامتهم وفضلهم.

- الاشتغال بالتأصيل للتقليد باسم الاجتهاد بالفتيا، والترجيح، والتخريج، بدل تبسيط الوصفات الأصولية لمسمى الاجتهاد التي تثير تهيًّبا وتخوُّفاً من ادعاء هذا المقام لتستطيعه الأمة، ويشرف به علماؤها.

والأمثلة غير ما ذكرْتُ كثيرة ثابتة، وكلها تؤكد -مرة أخرى- فكرة المبالغة في التنظير على حساب التطبيق، والغلو في المباحث الهامشية على حساب المضامين الحقيقية والعملية.

لقد كان من الآثار السلبية لهيمنة المنهج الكلامي الجدلي على بحوث الاجتهاد، وتضخيم صورته، واستصعاب مقامه، والغلوّ في شروطه، والابتعاد عن منهج البساطة الثابت في سنّة النبي ﷺ نتائج وخيمة أضرّت بأصل الاجتهاد الذي أصبح يباين في خطه التقعيدي مقتضيات التكليف، وحاجاته الواقعية. وانسحب الفقهاء من ميدان الاجتهاد مستسلمين لفكرة الخلو، خاضعين لدعوى إغلاق باب

الاجتهاد، فتوقفت المسيرة، وتعطلت العقول عن التجديد والإبداع، وسمحت لنفسها بالتراجع والانزواء الذي ما زلنا نعيش مساوئه إلى يوم الناس هذا.

الآفة الثانية: حقيقة الاجتهاد في التصور الأصولي، وإمكانات التحقق بصفة المؤسسية الراهنة:

انطلاقاً من القراءة المتبصرة في المباحث المسطورة في كتب الأصول عن حقيقة الاجتهاد وقواعده، فإننا نجدها تنطلق من تصور غريب يهيمن على كل منطلقات البحث الأصولي ومساراته؛ فهو يستصعب شأنه، ويعلي مقامه حتى يقطعه عن صلاته البشرية، ويجعل إدراك مقامه ضرباً من المستحيل. وعنده أن أهل العصر غير قادرين على التحقق بصفته واستجماع شروطه، ومردّ هذا الافتراض راجع إلى نوع من التبجيل المفرط الذي أحاط به الأصوليون بحث الاجتهاد. فعندهم أن الاجتهاد توقيع عن الله، وأن المجتهد قائم في الأمة مقام النبي ﷺ، إليه يرجع أمر التشريع، ولأحكامه من النفاذ مثل ما للشارع، لا معقّب لحكمه، ولا رادّ لقوله. فلو قال: يُكفَّر هذا، وتطلق هذه، ويعزل هذا عن الحكم، ويُنصّب غيره، لكان قوله هذا حكماً واجب التطبيق.

وسواء تكرّم هذا المجتهد علينا بالبيان والتعليل، أو لم يلزم نفسه عناء ذلك، فالأمران سيان؛ لأن مَن سواه -وكلهم عوام مقلدة- لا يفقهون فقهه، ولا يعلمون علمه، وحسب الجميع أن يقولوا: سمعنا وأطعنا.

لقد حبا الله هذه الأمة بأئمة وعلماء بلغوا من درجات الكمال الخلقي والسمو العلمي، ما لم يُعهد في أمة أخرى، فأفادت الأمة من تراثهم إفادات جليلة الأثر عظيمة القدر، لكنّ هذه الإفادات كانت -أحياناً- تخرج عن حدّ الاعتدال والتوسط إلى جانب من المغالاة التي ترفع الأشخاص إلى مقامات التفرد بملكات وطاقات خاصة لا يستطيعها غيرهم.

إن مَن قرأ سيرة الأئمة الأربعة، ووقف على بلائهم وجهادهم ليقف مندهشاً أمام هذا الحشد الهائل من المواقف السامية والفهوم العبقرية التي كانت تصدر

عنهم. وبدافع الإعجاب تارةً، والرغبة في المحاكاة والتقليد تارةً أخرى، يطرح الباحث الأصولي الذي شأنه التأصيل والتقعيد في نفسه سؤالاً: هل تُرى يتكرر نموذج الإمام مالك مثلاً؟ لقد تنبأ النبي ﷺ بمقدرته وسَعة علمه، ولم يكن ذلك لأحد سواه، يضرب الناس إليه أكباد الإبل فلا يجدون أعلم منه، يحفظ علم أهل المدينة كله ويزيد عليه، يستشيره القاضي والأمير فلا تُردّ له مشورة، يُؤلّف للخليفة كتاب "الموطأ"، ويرفض أن يفرضه على أهل الأمصار؛ تواضعاً منه وعلماً، له من التلاميذ العشرات والمئات، نشر مذهبه في حياته، وسافر إليه الناس من مشارق الأرض ومغاربها، له من الوقار والهيبة في قلوب الناس أكثر ممّا للسلطان نفسه.[1]

بعد استقصاء هذه المواقف وغيرها، بل أكثر منها عند أئمة آخرين، يأتي الجواب بكل تواضع:

اللهم لا.

ومن هنا تغيب أهم "الشروط الذاتية التي يفترض توفرها في المشتغل في حقل الاجتهاد... [أعني] استعداده لإثبات نديته في مسيرة البحث، وذلك بأن يضع نفسه في المرتبة عينها التي يعتقدها للآخرين، فيتعامل مع نتاجهم وأحكامهم من منطلق كونهم بشرا يصيبون ويخطئون."[2]

فأصل المشكلة إذن هو أن التصور الذهني والمنطلق التراثي الذي استبطنه التقعيد الأصولي لمباحث الاجتهاد، كان يقع تحت تأثير الاستغراب الكبير، والإعجاب المفرط بهذه المواقف، فلم يكن الاجتهاد عندهم يُتصوّر إلا في أصحاب هذه المواقف والمشاهد.

---

(١) عياض، ابن موسى السبتي. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي وآخرون، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٢م، ج١، ص٦٨.

(٢) جابر، **المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر؛ تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط**، مرجع سابق، ص٨٧.

وعليه، فليكن المجتهدون هم الأئمة السابقون، ولتكن شروط الاجتهاد هي عين الشروط التي تحقق بها هؤلاء الأئمة، ولتكن طريقتهم في الفقه هي الاجتهاد نفسه، ومراتب تلاميذهم هي مراتب المجتهدين، ومجالات الاجتهاد هي نفسها المجالات التي اجتهد فيها هؤلاء الأئمة.

وحين يتحدث البحث الأصولي الاجتهادي عن خلوّ العصر من المجتهدين، من حيث يدري أو لا يدري، فهو إنما يتكلم عن نهاية عهد الأئمة المقتدى بهم، وكذلك عندما يتحدث عن سدّ باب الاجتهاد، فهو يعني أن ميدان الاجتهاد إنما فُتح للأئمة السابقين، فلمّا قضوا أُغلق على مَن دونهم. وحين يتحدث عن مراتب المجتهدين، فهذا كالتخفيف والترخص عند مَن يقول بمقولة "لا يجوز خلوّ العصر من قائم لله بالحجة"، وكذلك نقول في مبحث تجزؤ الاجتهاد؛ إذ يحاول أن يُبسّط ما صعّبه على العلماء، وهكذا جعل نفسه حبيس الماضي، رهين التراث، متجانف عن النظرة الواقعية والاستشراف المستقبلي، بل مجانب للحقائق الشرعية الثابتة (على ما سيأتي بيانه).

لقد "فصل الاجتهاد عن عناصر عديدة في تربته الطبيعية التي يفترض أن يتغدى منها جميعا، حتى القرآن والسنة لم يؤخذا كمرتكزين رئيسين في البناء الناضج والمتكامل لعلم الاجتهاد، وإنما أقصيا كغيرهما من العناصر، وتحولا إلى مجرد مواد تطبيقية، يسقط المجتهد عليهما قواعد أصوله لينتج أحكاما، هي في معظمها من نوع تحصيل الحاصل... إن الانبهار الذي ساد مشاعر الأجيال المتأخرة رفع مستوى النظرة إلى هذا العلم من كونه إنجازاً بشرياً متقدماً إلى مستوى التقديس والإطلاقية، وبذلك تخلى الاجتهاد عن أهم عناصر تميزه وهي المعاصرة وائتلاف العدة النظرية مع الوظائف العملية، التي لأجلها كان، فانكفأ إلى المتوارث يستعيده ويكرره، وهو خلو من الروح العلمية التي غادرته لحظة مغادرته المعاصرة إلى التقليد."(١)

---

(١) المرجع السابق، ص١٩-٢١.

ومما يُعجب له أن الأئمة -رحمهم الله- لا يتحملون في هذا صغيرة ولا كبيرة، فلم يدّعوا لأنفسهم علماً زائداً، ولا تفرَّدا مجيداً، ولا ولايةً، ولا كرامةً، بل نسبوا أنفسهم إلى التقصير أكثر منه إلى الكمال، وإلى الخطأ أكثر منه إلى الصواب، وإلى قلّة العلم أكثر منه إلى ادعاء غزارته، والقصص في هذا وافرة لا تُنكر.

والخلاصة أن تقعيد مباحث الاجتهاد في علم الأصول وصياغتها كانت تنفلت عن موازين الصواب، والتزام التجرد الموضوعي، والدقة في المنهجية، وفي الرصد، والملاحظة، والتحليل، والاستقراء، والصياغة.

إن منهج التقعيد والتأصيل الذي ينطلق من تراث السلف والأئمة الفقهي والأصولي، ويعتمد منهج الاحتجاج والجدل الكلامي بدل الانطلاق والتبصر في نصوص الشريعة ومقاصدها، ومزج ذلك بمعطيات الواقع؛ لتتشكّل الهداية العملية التطبيقية التي أرادها الله لهذا الإنسان هو الذي قعّد لظاهرة التقليد في الفقه الإسلامي، والارتباط بالعصور الزاهرة مع الانفصال عن الواقع، والقعود عن استشراف المستقبل الذي تتمتع به الرؤية القرآنية في نظرتها إلى الإنسان والحياة.

لقد كان أصل الاجتهاد في علم الأصول، وما اشتمل عليه من بحوث طويلة عن صفات المجتهد، وشروطه المعجزة، والخلاف الطويل حول حقيقته، وإمكان وقوعه، وفتح بابه وإغلاقه؛ هو المسؤول الأول عن شيوع ظاهرة التقليد، وتوقف مسيرة التجديد والاجتهاد، ونبذ ومعاداة كل مَن سوّلت له نفسه استشراف هذا المقام العظيم.

"ولذلك لما ادعى الجلال -السيوطي- ذلك قام عليه معاصروه ورموه عن قوس واحدة، وكتبوا له سؤالات أطلق الأصحاب فيها وجهين، وطلبوا منه إن كان عنده أدنى مراتب الاجتهاد، وهو اجتهاد الفتوى فليتكلم على الراجح من تلك الأوجه بدليل... واعتذر بأن له اشتغالا يمنعه من النظر في ذلك، قال الشهاب الرملي: فتأمل صعوبة هذه المرتبة أعني اجتهاد الفتوى

الذي هو أدنى مراتب الاجتهاد يظهر لك أن مدعيها فضلا عن مدعي الاجتهاد المطلق في حيرة من أمره وفساد في فكره، وأنه ممن ركب متن عمياء وخبط عشواء، قال: ومن تصور مرتبة الاجتهاد استحيا من الله تعالى أن ينسبها لأحد من أهل هذه الأزمنة."[1]

لا يمكن لهذه المناهج والقواعد التي تشكّل المرجع والأصل للبناء الاجتهادي أن تسمح لنظر الفقيه بالتجرّد عن التراث، والتحرر من قبضة أعلامه ومراجعه؛ ليتبصر في حاضره، بله مستقبله! كيف سيحل إشكالات الحياة الاقتصادية، والاجتماعية... ويجيب عن الأسئلة التشريعية الملحة التي تزخر بها الحياة اليومية؟ كيف يتسنى له ذلك وهو منذ أول يوم يؤمن بخلو العصر، وسدّ باب الاجتهاد، وشروطه المعجزة؟

إن من أهم بقايا هذه الحقيقة في كثير من المحاولات الاجتهادية المعاصرة، محاولة الرجوع دائماً إلى أقوال السابقين، والاقتباس منها، والاعتماد عليها؛ حتى تستساغ الغرابة التي قد ينكرها الرأي الخاص والعام.[2]

---

(١) المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج١، ص١١.

(٢) لمّا أراد بعض العلماء الفضلاء ممّن لهم دراية بهذا الشأن أن يخرجوا رسالة يفتون فيها بجواز الرمي قبل الزوال؛ نظراً إلى ما يحصل من مفاسد عظيمة تنكرها الشريعة، اضطروا إلى التنقيب في بطون الكتب، يبحثون عن الذي يؤيد فتاواهم من العلماء السابقين، حتى وجدوا ممّن ذهب هذا المذهب عطاء بن أبي رباح، فتيسر لهم -آنذاك- الاطمئنان بإصدار فتاواهم، ولنا أن نتصور حجم الإنكار والصدّ الذي كانت ستلاقيه مثل هذه الفتاوى لو أن عطاء بن أبي رباح لم يكن قد قال ما أراده هؤلاء السادة من المفتين. ومثل هذه المواقف كثيرة لا تحصى. ومع ذلك، فلا يزال -إلى اليوم- كثير من المرشدين عند الجمرات يصدّون الناس عن ذلك، ويُخطّئون مَن يفعله؛ لأنه مخالف لما ألفوه وتلقوه عن أئمتهم ومشايخهم. قال الدكتور يوسف القرضاوي: "ألف العلامة الشيخ عبد الله بن زيد المحمود رئيس المحاكم الشرعية في قطر رحمه الله: رسالة في المناسك سماها (يسر الإسلام) أجاز فيها الرمي قبل الزوال، ودلل على ذلك باعتبارات وأدلة شرعية قوية، وإن كان مشايخ المملكة -وعلى رأسهم المفتي الأكبر الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله- قد عارضوه وردوا عليه، وذلك منذ نحو ٤٠ عاماً، ولكني أرى الدليل مع ابن محمود، والضرورة توجب ترجيح فتواه. "انظر الموقع الإلكتروني الخاص بالشيخ القرضاوي:

- www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3746&version=1&template_i

والخلاصة إذن أن العُدّة الأصولية في باب الاجتهاد لا يمكن أن تُنتج إلا فقهاً مثقلاً برواسب الماضي، غافلاً عن حاجات الواقع، واستشراف المستقبل. ومن ثم تنفك الصلة بين الشريعة والحياة، وهذا ينعكس -لا شكّ- على السلوك الاجتماعي والثقافي، والمستوى الحضاري والعلمي للأمة، ويُلحق ضرراً بالشريعة نفسها؛ لأنه يُعطّلها عن الفعل، ويحكم عليها بالإقبار والجمود، وبهذا يكون "الاشتغال بالبحث النظري... عن المجتهد وشروطه وصفاته (كما تفصلها كتب الأصول) ليس إلا مسايرة لواقع فصل الدين عن الدولة، وتكريسا لعزلة الفكر الفقهي عن حياة المجتمع ومشاكله."[1]

ويمكن لمعترض أن يسأل: ما حقيقة الاجتهاد، إذن، بعد هذا الذي ذكرته؟

والجواب أن نقول بدايةً أن البحث في مفهومٍ أصيلٍ للاجتهاد قادر على الوفاء بالحاجات التكليفية المعاصرة؛ ليس بدعاً من القول، أو خروجاً عن الجادة، بل هو سؤال مشروع، ليس فقط لما أشرْتُ إليه سابقاً من العلل والأسباب، بل لأن سؤالات الواقع تفرضه، والآمال المعلقة عليه تلح في بحثه ومطارحة سبل تجديده، ثم هو نتاج بشري يجري عليه ما يجري على كل المعارف الإنسانية من آفات الوهم والتقادم، فتحتاج إلى تقويم وتجديد بين كل حين وآخر. "فالفقه والأصول جهد إنساني اجتهادي، وليس بالضرورة أن يكون ذلك كله عين الشريعة... ودليل ذلك أنه ينسب إلى أصحابه، ولا ينسب إلى الشريعة...

أصول الفقه كما ورثناها عبر أجيال وضعت تحت تأثير ظروف مغايرة للظروف التي نحياها، ولتلبية حاجات محدودة انفعالا بطابع التحفظ والخوف الشديد على مصير الدين... فالقياس الذي هو حجر الزاوية في علم الأصول قد تأثر على ما يبدو بالمنطق الصوري كما يرى حسن الترابي.

---

(١) الخمليشي، أحمد. **وجهة نظر**، الرباط: المطبعة الأمنية، ٢٠٠٢م، ج٢، ص١٢٧.

وإذا توجهنا إلى الإجماع... لم يثبت أنه انعقد بعد عصر الصحابة... لذلك ينبغي إعادة النظر في المفهوم الأصولي للإجماع..."[1]

ومن هنا يكون تجديد النظر مرة بعد مرة في تحقيق مثل هذه المفاهيم التي تنبني عليها أمور خطيرة، أمراً مطلوباً ومشروعاً، بل فريضةً واجبةً.

إذا رجعنا إلى سؤال المعترض؛ فإنه لكي نحدد ماهية الاجتهاد، ونتعرف حقيقته الشرعية، يجب -في نظري- أن نعود إلى نصوص الوحي نستنطقها، ونستقرئ من خلالها معانيه، ومضامينه، وأبعاده، وطرائق التحقق به.

أليس الاجتهاد من مسميات الشرع؟ أليست مقاصده من مقاصده؟ أليس القائمون به هم علماؤه؟ ألم ترد كلمة الاجتهاد أول ما وردت في حديث النبي ﷺ؟ أليس الشرع هو الذي دعا إلى الاجتهاد وأثاب عليه؟ إذن، فلندع الشرع يتكلم عن نفسه.

إن تفصيل الجواب في هذه الحال يقتضي منّا إيراد النصوص التي تعرضت لموضوع الاجتهاد، فهي أساس البيان، ومنها منطلق الدرس والتحرير، وهي كثيرة تخرج عن الحصر، لكني سأقصر الأمر على أصول المسائل ممّا يغني عن غيره، ولا يغني عنه سواه.

فأمّا في القرآن الكريم، فإن من الثابت أن فعل "اجتهد" لم يرد في القرآن بهذه الصيغة، وإنما ورد فعل "جاهد" ومشتقاته، ووجه القرب بين الفعلين لغوي محض، وليس فيه أيّ مشابهة اصطلاحية. قال صاحب اللسان: "وجهد يجهد جهدا، واجتهد أي جد، والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود، والاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد."[2] وما ورد من الآيات

---

(١) السليماني، عبد السلام. "الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله"، (أطروحة دكتوراه، جامعة الرباط، الرباط، المملكة المغربية، ١٩٩٥م)، ص٣٠٩.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، "مادة جهد"، ج٣، ص١٣١- ١٣٤.

القرآنية الدالة على مشروعية الاجتهاد، فكله إشارات وظواهر، لم تفد المعاني التي أرادها الأصوليون إلا بوجوه لا تسلم من احتمال.

والحاصل أن ذلك ورد نحو خمس وثلاثين مرة، وكلها تجتمع حول معنى عام، هو بذل الجهد، واستفراغ الوسع في القيام بمطلوب معين، ثم تفترق بعدُ بحسب نوع هذا المطلوب؛ فقد يكون قتالاً، وهذا هو الأكثر، كما في قوله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٤١]، وقد يكون زكاةً وصدقةً كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [التوبة: ٢٠]، وقد يكون عبادةً وتزكيةً كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦]. ولم أجد فيما تتبعت من الآيات أيّها أقرب إلى موضوعنا إلا آية واحدة، وهي قول الله -عز وجل- في سورة الفرقان المكية: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]، فالضمير في قوله تعالى: "به" راجع إلى القرآن الكريم، بدلالة السياق قبله، والجهاد بالقرآن يشمل بيان العقائد والأحكام والشرائع للناس، ويشمل أيضاً الموعظة والتعليم والتدريس، ونحو ذلك. ولا شكّ في أن في ذلك كلفة ومشقة تستدعي جهاداً واجتهاداً. ولكن، بالرغم من ذلك يبقى هذا التوجيه بعيداً في إفادة المطلوب، ولذلك لم يحتج به أحد من علماء الأصول -فيما اطلعت- على مشروعية الاجتهاد.

وممّا ورد أيضاً من الآيات الدالة على مشروعية الاجتهاد قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣]. قال ابن كثير: "وَمَعْنَى يَسْتَنْبِطُونَهُ أَيْ يَسْتَخْرِجُونَهُ مِنْ مَعَادِنه. يُقَال: اِسْتَنْبَطَ الرَّجُل الْعَيْن إِذَا حَفَرَهَا وَاسْتَخْرَجَهَا مِنْ قُعُورهَا."[1] والاستخراج فيه معنى الطلب. وطلب الصواب في أمور الشريعة لا ينفك عن الكلفة والاحتياط، وهذا من أقرب معاني الاجتهاد.

---

(١) ابن كثير، أبو الفداء. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م، ج١، ص٦٥٥.

وقال القرطبي في ذلك: "لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ، أَيْ يَسْتَخْرِجُونَهُ، أَيْ لَعَلِمُوا مَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْشَى مِنْهُ، وَمَا يَنْبَغِي أَنْ يُكْتَم. وَالِاسْتِنْبَاط مَأْخُوذ مِنْ اِسْتَنْبَطْت الْمَاء إِذَا اِسْتَخْرَجْته. وَالنَّبَط: الْمَاء الْمُسْتَنْبَط أَوَّل مَا يَخْرُج مِنْ مَاء الْبِئْر أَوَّلَ مَا تحفر. وَسُمِّيَ النَّبَط نَبَطاً لِأَنَّهُمْ يَسْتَخْرِجُونَ مَا فِي الْأَرْض. وَالِاسْتِنْبَاط فِي اللُّغَة الِاسْتِخْرَاج، وَهُوَ يَدُلّ عَلَى الِاجْتِهَاد إِذَا عدِمَ النَّصّ وَالْإِجْمَاع كَمَا تَقَدَّمَ."[(١)]

وممّا يُستأنس به لصحة هذا القول اسم الموصول "الذين"؛ فهو يُشعر بأن هؤلاء الذين يستنبطونه منتصبون لذلك، مستعدون للقيام به، لما تحصّل عندهم من العلم والقدرة على تحمّل كلفة النظر ومشقة الاستنباط، ويؤيد ما ذكرته أن عدم الردّ إلى العلماء يُعَدّ بنص الآية اتباعاً للشيطان، وهذا من أوضح ما يدل على مشروعية الاجتهاد.

ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩]. والخطاب في الآيتين على جهة التكليف بردّ الأمر إلى الله ورسوله، خاصةً عند التنازع.

والردّ إلى الله ورسوله في حقنا لا يكون إلا بالردّ إلى كتابه تعالى، وسنّة نبيه ﷺ، وذلك إنما يتحقق "بالبحث عما قد يكون خافيا أو غائبا عن البال من النصوص، أو بتطبيق القواعد العامة بإلحاق الشبيه بشبيهه، أو التوجه إلى تحقيق المقاصد التي اعتبرها الشارع..."[(٢)] ولا اسم لهذا إلا الاجتهاد.

---

(١) القرطبي، أبو عبد الله محمد القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٥، ص٢٥١.

(٢) حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**، مصر: دار المعارف، (د. ت.)، ص٨٣. وراجع الآيات التي تدل على طلب الاجتهاد في الشريعة، في تفسير البغوي لقول الله تعالى: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ وَٱلطَّيۡرَۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾ [الأنبياء: ٧٩]. انظر:

- البغوي، أبو محمد بن مسعود. **معالم التنزيل (تفسير البغوي)**، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

وأمّا الأحاديث فهي كثيرة، أختار منها:

- حديث عقبة بن عامر الجهني، قال: "جئت إلى رسول الله ﷺ وعنده خصمان يختصمان، فقال لي: "اقض بينهما"، فقلت: بأبي أنت وأمي، أنت أولى بذلك، فقال: "اقض بينهما"، فقلت: على ماذا؟ قال: "اجتهد فإن أصبت فلك عشر حسنات، وإن لم تصب فلك حسنة."[(١)]

- حديث أبي هريرة ﵁، قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر."[(٢)]

- حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: "إن خصمين اختصما إلى عمرو بن العاص فقضى بينهما فسخط المقضي عليه، فأتى رسول الله ﷺ فأخبره، فقال رسول الله ﷺ: إذا قضى القاضي فاجتهد فأصاب فله عشرة أجور، وإذا اجتهد فأخطأ كان له أجر أو أجران."[(٣)]

- حديث الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ: "أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تقضي؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن في سنة

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الأوسط. انظر:

- الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ط٢، ١٤١٥هـ، ج٢، ص١٦٢، من حديث محمود بن محمد المروزي، حديث رقم ١٥٨٣.

(٢) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٤٢، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم ١٧١٦.

(٣) الشيباني، أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج١١، ص٣٦٧، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما، حديث رقم ٦٧٥٥.

رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي. قال: فقال رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ."[1]

فعند النظر في هذه النصوص والتدبر في معانيها نقف على جواب فصل في هذا الباب:

فهل -فعلاً- تستبطن هذه النصوص نفس الخلفية والرؤية التي ينطلق منها البحث الأصولي في تصور حقيقة الاجتهاد؟

والجواب أنه ليس في هذه النصوص، ولا في غيرها، ما يدل على أن مقام الاجتهاد مغاير لمقام الفقه والعلم المعروف، أو أنه زائد عليه بزيادة تجعله مفارقاً له مفارقةً كليةً، أو أن معاذاً، أو عقبةَ كانا يتميزان عن غيرهما من الصحابة بملكات زائدة، أو أن قول أحدهما حجة عليهم، وعليهم أن يلتزموا تقليده واتباعه، وليس فيها، ولا في غيرها ما يدل على أنه قائم أو سيقوم مقام النبي المبيّن المشرّع، فلم يعنِ النبي ذلك، ولم يفهمه عمرو ولا معاذ ولا غيرهما، ولو تطرق هذا الفهم إلى ذهن واحد من الصحابة لنقل ذلك، ولظهر أثره بعد وفاة النبي ﷺ في فتاوى الصحابة وأقوالهم، بل فيها -الأحاديث- أن المجتهد معرّض للصواب، كما أنه معرّض للخطأ، وأن الاجتهاد رأي، وليس شريعةً واجبةَ التنفيذ، وأنه محتمل، يجوز عليه الاستدراك والتصويب.

ألا ترى أن عقبة بن عامر استكثر ذلك على نفسه، فأخبره النبي ﷺ محفزاً ومشجعاً بأنه إذا أخطأ في اجتهاده فله حسنة.

وهذا الذي اعتذر به عقبة قريب من صنيع الأصوليين في الاعتذار عن الاجتهاد بأعذارهم المعروفة، لكنّ الأحاديث تصوّب الجميع؛ ففيها تصحيح النظرة إلى الاجتهاد، وحضّ على القيام به. وفيها أن الذي فتح باب الاجتهاد

---

(1) الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٣٦، ص٣٨٢، من حديث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، حديث رقم ٢٢٠٦١.

للصحابة وغيرهم هو الشارع نفسه ﷺ، فلا يملك أحد إغلاقه وسّده. وفيها أن النبي ثبت عنده أن لعقبة قدراً من العلم يكافئ المسألة المجتهد فيها، ولم يسأله النبي عن السلسلة الطويلة من الشروط والصفات التي تتحدث عنها كتب الأصول. وفيها أن عمرو بن العاص اجتهد بغير إذن من النبي ﷺ، وأن النبي ﷺ ردّ اعتراض المقضي عليه، ولم يؤنّب أو يعترض على فعل عمرو، وهذا يفيد أن ثقافة الاجتهاد وسوقه كانت مفتوحة رائجة، وأن الأصل هو الإقدام والاجتهاد، وليس الإحجام والتقليد. وفيها أن مجال الاجتهاد مطلق مفتوح، لا يقصر على المجالين المذكورين في كتب الأصول، فيعم كل مجال بشرط بذل الجهد، إلا ما كان من حديث معاذ، وهذا عند التحقيق لا يُقصد منه تحديد، وإنما قُصد به التذكير بأن القضاء يكون بالقرآن أولاً، ثم بالسنّة ثانياً، ثم بالاجتهاد أخيراً، ولو كان القصد هو التحديد للزم النص على المجال الثاني كما يذكره الأصوليون، أعني مجال الظنيات؛ فإن تأخير البيان عند وقت الحاجة لا يجوز. وفيها أن المجتهد يتعرّض للصواب كما يتعرّض للخطأ، وأنه مأجور على كل حال.

والذي يظهر من الأحاديث أن حقيقة الاجتهاد تقوم على ثلاثة عناصر رئيسة:

أولها: المجتهد العالم، وشرطه التمكّن العلمي، والدراية الواسعة بأحكام الشريعة؛ أصولاً وفروعاً، فلسفةً ومقاصدَ، مع الخبرة الكاملة بقضايا الحياة ومستجداتها ونوازلها، ولذلك رخّص فيه النبي لمعاذ رضي الله عنه ولجلّة من الصحابة ممّن ولّاهم خطة القضاء أو الفتوى، ولم يرخّص فيه للكافة.

ولا أرى وجهاً لتلك السلسلة الطويلة من الشروط العلمية والخلقية التي يشترطها علماء الأصول، ممّا يصعب تحصيله في الأعمار الطويلة؛ فإن مَن تأمّل ما يلزمون به المجتهد من العلوم والفنون في أبواب الشريعة وحدها، وهي على ما هي عليه من السَّعة والامتداد دون قسيمها في مشمول الاجتهاد، أعني قضايا الحياة وواقع الناس، يدرك أن هذا يتعسّر استجماعه من فرد واحد، خاصةً في مثل هذه الأزمنة المتأخرة التي تشهد هذا السيل الجارف من النوازل والحوادث المتجددة على مدار كل يوم.

وما من ريب أن ضبط الشروط في قضية الاجتهاد هذه أمر نسبي وصعب، لكنّها ترجع إلى جامع أساس، هو الشهرة بالعلم والعمل به، وهذا هو الذي سار عليه العمل الفقهي في القديم. ولكن، في واقعنا المعيش، وفي ظل تجدد كثير من المدارك والمعارف، وتغيّر كثير من المفاهيم؛ لا ينبغي أن يخلو الأمر من قواعد وضوابط علمية ومنهجية نُفصّل القول فيها في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وثانيها: موضوع الاجتهاد، وهو كل مسألة تنتمي إلى المجالين: الظني الدلالة، ومالم يرد فيه نص. وهذا على جهة التغليب، وإلا فإن كل مسألة تطلبت جهداً وبذلَ وسع، فهي موضع اجتهاد، وهذا ملمح قوي أتناوله مفرداً بعد أسطر قليلة.

وثالثها: كيفية الاجتهاد، وذلك ببذل الوسع، واستفراغ الجهد بالبحث والنظر حتى يصل المجتهد إلى طلبته من الأحكام، وهذا هو عماد الاجتهاد وذروة سنامه، وهذا تدل عليه كلمة "اجتهد" التي على وزن "افتعل"، وأهل اللغة يحملون هذه الصيغة على قصد بيان ما يحتاج إليه الأمر من الكلفة والمشقة، وقد ورد مثل هذا في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [طه: ١٣٢]. والاصطبار: افتعال الصبر وتكلّفه، وتحمّل مشاقه عند الأمر بالصلاة والقيام بها؛ فإنها كبيرة إلا على الخاشعين، وكذلك الاجتهاد: افتعال الجهد، وبذل الطاقة. وهو بذل عام في منصوص الشريعة ومعقولها، غير محدد بزمان، أو مكان، أو أشخاص بأعيانهم، بل هو مفتوح لكل مَن توفّر على قدر من العلم يكافئ المسألة المجتهد فيها، وتحقّق بجمال التقوى وكمال الإحسان، وهو جهد يُقدّر بالنظر إلى شخص المجتهد نفسه؛ أي إنه راجع إلى تقديره واعتباره الشخصي أكثر منه النظر إلى اعتبار غيره، أو اعتبار أنواع المسائل، وما قد يظهر فيها من البساطة أو الصعوبة، فربّ مسألة عند عالِم كبير يبدو له البحث فيها اجتهاداً، قد لا تأخذ من عالم مبتدئ مدّة ساعة أو ساعتين من البحث، فتقدير صعوبة المسائل وبساطتها أمر نسبي يختلف باختلاف الناظرين، وكذلك كفاءة هذا العالِم أو ذاك أمر تقريبي لا نستطيع ضبطه أو تقديره.

إن "تقدير أهلية الاجتهاد مسألة نسبية وإضافية، ولكن بعض الكتاب المتنطعين في الضبط والتحفظ يتوهمون أنها درجة معينة تميز طبقة المجتهدين من عامة الفقهاء، وما الاجتهاد إلا وظيفة في استعمال العلم والعقل يتربى عليها المتعلم ويترقى نضوجا ورشدا، وتتفاوت فيها طبقات المفكرين الذين ينبغي أن يعمر بهم المجتمع المسلم، فإذا عنينا بدرجة الاجتهاد مرتبة لها شرائط منضبطة، فما من شيء في دنيا العلم من هذا القبيل، وإنما أهلية الاجتهاد جملة مرنة من معايير العلم والالتزام تشيع بين المسلمين ليستعملوها في تقويم قادتهم الفكريين..."[1]

وليس معنى هذا أننا ننكر وجود قدر من الصعوبة أو البساطة في قضايا العلم والفقه، لكن ما ألمحت إليه ظاهر، وواقع لا يُنكر، ولا يُعقل أن يربط النبي الأجر والأجرين بقضايا نسبية، ويترك ما هو أولى منها في الاعتبار، أعني اعتبار بذل الجهد من الشخص ذاته من حيث هو جهده، واستفراغ غاية وسعه، لا من حيث رؤية الآخرين وتقديرهم له، وذلك بعد أن استوفى التحقق بشروط الكفاءة العلمية المطلوبة للقيام بذلك، وكيف يُعقل أن ينال من بحث في مسألة وقتاً يسيراً أجرين؛ لأننا بتحكمنا رأينا بحثه اجتهاداً، ولا ينال من بحث في مسألة أياماً إلا أجراً واحداً؛ لأن مسألته غير داخلة في ما اعتبرناه نحن اجتهاداً.

ومعنى هذا أن باب الاجتهاد مفتوح، يجتهد الفقيه والقاضي والمفتي؛ كلٌّ بحسبه، وفي مجاله، ولا عبرة في ذلك إلا ببذل الجهد، واستفراغ الوسع، وليس أحد أولى من غيره في ذلك. فكل من طرحت أمامه مسألة، ولم يكن جوابها عنده حاضراً، وتكلّف عناء البحث في أحكامها، وأحسّ جهداً، واستفرغ وسعاً؛ كان عمله هذا بعد أن يصل إلى مطلوبه اجتهاداً؛ سواء أدركناه نحن وسميناه كذلك، أو لم نسمه. ومن أدل ما يوضح ذلك أن الله تعالى يكافئ المجتهد المخطئ بالأجر، وما ذلك إلا لمكان بذله واستفراغ طاقته، وإن بدا لنا في الظاهر مخطئاً، فتحصّل من ها هنا أن قوام الاجتهاد إنما يكون ببذل الجهد عارياً عن أيّة لوازم تحكمية.

---

(١) الترابي، حسن. **تجديد أصول الفقه**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠م، ص٣١.

إن استعمال النبي ﷺ فعل "اجتهد" في هذه الأحاديث، لا يُراد منه إلا ما قُصد في أحاديث أُخر، أعني بذل الجهد مجرداً عن أيّ اعتبار كلامي، أو تضخيم أصولي.

إذن، فمفهوم الاجتهاد عند النبي بسيط غير معقد، لم تدخله شوائب الكلام والجدل، ولم ترد عليه آفات التقليد، وهذا هو الذي نريده ونختاره وندعو إليه، وليس معنى هذا أننا نردّ مناهج الأصول، أو نرفض اصطلاحاتها، لكنّنا ضد ثقافة التضخيم والتعقيد التي ينحوها علم الأصول في بعض مباحثه.

إن هذا الظلم والتعسف الذي وقع على لفظة "الاجتهاد"، فأخرجها عن مدلولها البسيط، وعطّلها عن كل أدوارها الحضارية والشرعية؛ قد وقع مثله على ألفاظ ومصطلحات كثيرة، فأفقدها دلالاتها، وأهدر مقاصدها، ومن ذلك -مثلاً- مصطلح "الجهاد". فبدل الإبقاء على معناه القرآني الواسع الذي يدخل فيه كل جهد يبذله المسلم لإقامة الدين؛ سواء كان نصيحةً لضالّ، أو بياناً لجاهل، أو قتالاً لعدو ظالم، قصر معناه على الجهد القتالي، فوقع جراء ذلك الظلم الذي ألمحت إليه.[1] وهكذا ظلمت مفاهيم شرعية كثيرة مثل: الضرورة، والجزية، والردة،[2] وغيرها كثير.

جاء عند الترمذي من حديث أبي هريرة "أن النبي ﷺ إذا اجتهد في الدعاء، قال: يا حي يا قيوم."[3]

---

(١) البوطي، محمد سعيد رمضان. **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ ونمارسه؟** ، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م، ص١٩ وما بعدها.

(٢) انظر ما كتبه البوطي في هذا الشأن:

- المرجع السابق، ص١١٨، وص٢١٠، وص٢٣١.

(٣) الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج٥، ص٥٩٥، كتاب: الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب: ما يقول عند الكرب، حديث رقم ٣٤٣٦.

وجاء عند أبي داود من حديث أبي سعيد الخدري، قال: "كان رسول الله ﷺ إذا اجتهد في اليمين قال: والذي نفس أبي القاسم بيده."[١]

وعند الترمذي من حديث أبي بكرة "أن النبي ﷺ إذا دخل العشر [الأواخر من رمضان] اجتهد [يعني في العبادة.]"[٢]

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : "إذا جلس بين شعبها الأربع ثم اجتهد، فقد وجب الغسل."[٣]

وفي كل هذه الأحاديث -بالرغم من اختلاف مقاماتها- لا يمكن أن نجد فيها معنى لكلمة "اجتهد" غير بذل الجهد، واستفراغ الوسع الذي يفهمه كل عربي بسيط، فما الذي يجعل كلمة "اجتهد" في غيرها من أحاديث الاجتهاد المتقدمة مغايرةً لها في القصد والمعنى؟

ومن هنا، فإنه لكي تستقيم هذه المعاني، وتجتمع على مقصود واحد؛ لا يمكن أن ننظر إلى الجهد الذي عناه النبي ﷺ عند حديثه عن الاجتهاد إلا أنه البذل الذي ذكرْتُ، وهو الذي عنته الأحاديث التي تقدمت.

وعلى هذا، فالاجتهاد عند الشارع الحكيم يُقصد به زيادة الحرص، واستفراغ الوسع من حيث هو جهد وعناء -ولا شيء غيره-، والاجتهاد هو التمكّن من آلات الفقه، وقوله: اجتهد؛ أي استنبط، واستعمل ما تعرفه من أدوات الفقه

---

(١) السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.)، ج٢، ص٢٤٥، كتاب: الأيمان والنذور، باب: ما جاء في يمين النبي ما كانت، حديث رقم ٣٢٦٤.

(٢) الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٠، كتاب: الصوم، باب: ما جاء في ليلة القدر، حديث رقم ٧٩٤.

(٣) النسائي، أحمد بن شعيب. **المجتبى من السنن**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ج١، ص١١٠، كتاب: الطهارة، باب: وجوب الغسل إذا التقى الختانان، حديث رقم ١٩١.

وقواعده، وليس المعنى احكم بما حباك الله من ملكات ومواهب، وخصّك بها وحدك دون غيرك، وليس المعنى أن غيرك مُلزَم باتباعك.

والفقيه هو المجتهد، والمجتهد هو الفقيه، ولا فرق، فإنه "إذا كان المراد بالاجتهاد: بذل الجهد من الفقيه في استخراج الأحكام... فالذي يبذل جهده لهذا الغرض هو المجتهد. وبما أننا نسبنا هذا البذل إلى من سميناه فقيها، فهذا المجتهد هو ذلك الفقيه... فهما مترادفان بهذا الاعتبار."(1)

غير أنه إذا كان الأمر يستدعي كلفةً وطاقةً، أُطلق عليه اسم "الاجتهاد" على جهة التنبيه على أهمية الأمر وخطورته، وهذا هو سرّ ارتباط الاجتهاد بالحكم والقضاء عند النبي ﷺ غالباً. وأغلب المباحث الأصولية التي ذكرْتُها سابقاً، مثل: "خلوّ العصر من المجتهد"، و"سدّ باب الاجتهاد"، و"الإصابة والخطأ في الاجتهاد"، و"تقليد المجتهد والتزام أحكامه"؛ كلها واردة على هذا المعنى البسيط، زائدة عليه، أضافها المنهج الجدلي الكلامي، وأعان على التمكين لها الإعجاب المفرط بالسلف الماضين وتقديس تراثهم، ولا شيء من صحيح المنقول أو صريح المعقول يشهد لها، ويجبرنا على التمسك بها.

وقد يقول قائل: إنك بهذا تبخس وظيفة الاجتهاد حقها ومقدارها، وتفتح الباب لكل مَن هبّ ودبّ من غير العلماء، ومن الحاقدين المغرضين للتطاول على العلم والدين، والخوض فيه بالباطل والجهل بدعوى بذل الجهد واستفراغ الوسع.

والرأي عندي أنه حينما نتحدث عن الاجتهاد وبذل الجهد، فإنّا لا نخصه إلا بأهل العلم القائمين به، المتخصصين بفنونه، وهؤلاء على فرض ضعف قد يكون

---

(1) الأفغانستاني، محمد سيد موسى. **الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر**، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٣، ص١٤٠. وراجع تعقيب القرضاوي في بيان أهمية زيادة قيد "الفقيه" عند تعريف الاجتهاد في:

- القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٢. وانظر أيضاً:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، مرجع سابق، ص٤١٧.

في بعضهم، لا ضرر منهم؛ لأن انتماءهم العلمي يُلزمهم بقواعد العلم المقرّرة وضوابطه المحرّرة، وأسوأ ما يُتوقع منهم في هذا الباب -إن هم استوفوا غاية البذل- هو الخطأ، وصاحبه مأجور على كل حال بنص حديث رسول الله ﷺ.

أمّا الأدعياء المناوئون فلا أغالي إذا قلت إنهم -فعلاً- هم الحاضرون الفاعلون، وهم المؤثّرون المهيمنون على مجالنا الثقافي والإعلامي والسياسي، وهم أصحاب اليد الطولى في أمور التشريع والتقنين والتوجيه، وهم لا ينتظرون من أحد أن يأذن لهم في الإدلاء بما يريدون من الآراء والأفكار. فالمفاهيم الحقوقية التي يدينون بها، وثقافة الحرية التي يتبنون فلسفتها وقيمها، تأبى عليهم استصدار الإذن من أيٍّ كان، لا سيّما في هذه الشؤون المجتمعية، ولا أدل على ذلك من هذه الدعوات الغريبة والانتقادات الجريئة التي تطالعنا بها دراساتهم وكتاباتهم بين الفينة والأخرى.

وأمّا طبقة العلماء الذين نحتاط لهم، ونُقدّر أحقيتهم بتولي هذا الشأن تحقيقاً وتوجيهاً، فبالرغم من الوعي المتنامي بضرورة التدافع الحضاري من أجل استعادة المواقع المسلوبة، واستئناف الوظائف المفقودة، وبالرغم من الجهود المبذولة أخيراً في هذا السبيل؛ إلا أن الحراك لا يزال بطيئاً، والمبادرة محدودةً، ويغلب عليها الطابع التقليدي، ولم تستطع بعدُ أن تتخفّف من كثير من الرواسب القديمة، وعلى رأسها: تهيّب مقام الاجتهاد، والعزوف عن طرق أبوابه، وتجشّم صعابه.

ولا شكّ في أن ما أوردته من تخفيفات عن حقيقة الاجتهاد وجه من وجوه التحفيز والتشجيع الذي هم في أمسّ الحاجة إليه.

ولمعترض آخر أن يقول: إن المفهوم الذي قدّمته للاجتهاد، لا يُفرّق بين طبقة العامة من الفقهاء وطبقة الخاصة من المجتهدين الذين تذكرهم كتب الأصول إلا من جهة خارجية شكلية، وهي أن إطلاق لقب الاجتهاد إنما يؤتى به للدلالة على

أن الأمر جدّ، ويتطلب قدراً من الجهد والمشقة -حسبما بيّنت-، ولا تعلق لكل ذلك بملكات مخصوصة، أو ميزة محددة مضبوطة. ثم إن الأصوليين يؤسسون مبدأ الإجماع الذي هو أصل من أصول الشريعة على اتفاق المجتهدين، وليس عامة الفقهاء الذين ساويتهم بالمجتهدين. ألا ترى أن مفهومك للاجتهاد ينقض فكرة الإجماع الذي دلّت عليه الآيات البيّنات، ويمنع انعقاده؟

والجواب على هذا الاعتراض يطول، وهو من أوجه عديدة، لكني أختصره في الآتي: ما الإجماع؟

يقول الأصوليون: "الإجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم من الأحكام الشرعية."[١] وهذا التعريف يفيد بأن هناك طبقة من الأمة تدعى بالمجتهدين محددة معروفة، تجتمع بإحدى الصور التي تفصّلها كتب الأصول للبحث في حكم شرعي، فإذا اتفقوا على حكم من الأحكام سمي ذلك إجماعاً، تثبت له صفة القطعية، ويكفّر منكره، وعند بعضهم لا يلحقه نسخ، ولو بإجماع مثله...[٢]

لا ينكر أحد أن في الشريعة أصلاً اسمه الإجماع، لكنّه ليس إجماع أفراد المجتهدين، كما يصور ذلك علماء الأصول، بل هو إجماع الأمة.

والمقصود بإجماع الأمة، حسبما تتبعت في النصوص والآثار، ودلّت عليه استعمالات السلف قبل التدوين؛ هو ما يضاد تفرقها، ويمزق كيانها، ويحفظ

---

(١) ابن عبد الشكور، محب الله. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه،** "مطبوع مع المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي"، ومعه كتاب بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، (د. ت.)، ص٥٠٥. وانظر أيضاً:

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه،** دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م، ج٤، ص٢٠. والاعتراضات التي نقلها وأوردها المحقق طه جابر العلواني في الهامش رقم ٣.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول،** مرجع سابق، ج١، ص٥٠٥.

وحدتها، واجتماع كلمتها. فالإجماع صفة تخص الأمة، وتضاف إليها، ولا تضاف إلى غيرها، والأمة هي التي يصدر منها فعل الإجماع، وليس من غيرها.

والإجماع لا بدّ أن يقع على موضوع، والأصوليون يقصرونه على الحكم الشرعي، والنصوص الآتية تطلق ولا تقيد، ممّا يدل على أن موضوع الإجماع أعم من ذلك. فالأمة لا تجتمع ولا تفترق على الأحكام الفقهية وحدها، فقد يكون إجماعها على شأن ثقافي، أو موقف سياسي، أو قرار عسكري، أو اختيار استراتيجي في أيّ مجال من مجالات الاجتماع الإنساني المختلفة، وقد يكون في ما سوى ذلك، ومَن تأمّل واقعنا المعاصر وما يجري فيه من تحوّلات مجتمعية سريعة وجد أن هذا هو الأكثر، بل هو الأجدر بصفة الإجماع.

ومن هنا لا يتصور أن يكون الإجماع الأصولي مُعبّراً -حقيقةً- عن كليات السيادة في الأمة، ولا عن جوامع توحدها؛ لأنه ضعيف من جهة التمثيل، وقاصر من جهة الموضوع.

إن الإجماع الذي أقول به العبرة فيه هي تسليم مجموع الأمة ورضاها، بما يحفظ سيادتها، ويرعى تماسكها، وليس اتفاق ثلّة من أفرادها، وليس من شرطه أن تحصل هذه القناعة والرضا لدى كل أفراد الأمة وطوائفها، بل الضابط أن يعم ذلك المجتمع، وينتشر فيه من غير أيّ اعتراض، أو نزاع سياسي، أو فقهي، تظهر فيه الأمة كأنها وإيّاه صفان متقابلان، أمّا سوى ذلك من ظهور بعض وجهات النظر التي تعتنقها بعض المذاهب الفقهية، أو الفكرية، أو السياسية التي ترجع إلى ثوابت الأمة، وتسعى إلى وحدتها، ولا تسعى إلى فرض مذاهبها فرضاً يهدد استقرار الأمة ووحدتها؛ فهذا لا تأثير له على إجماع الأمة.

وقد يسأل المعترض: فما بال الأحكام الفقهية الواردة في باب الصلاة والطهارة والحج ممّا هو من باب العبادات الخاصة التي لا تعلّق لها بشؤون الأمة العامة، فقد تحدثوا فيها عن أحكام إجماعية أطبقت عليها الأمة كافة من أول العهد إلى آخره، ولا سبيل إلى إنكارها أو ردّها؟

والجواب أن نرجع إلى الضابط، فإذا ثبت أن لهذه الأحكام خصيصةَ الرضا والقناعة الجماعية من الأمة، بحيث أصبحت مظهراً من مظاهر الوحدة واجتماع الكلمة، وكان المساس بها تهديداً لوحدة الأمة وائتلافها، فهذا إجماع للأمة، ولا عبرة بنوع الحكم، من العبادات كان، أو من غير ذلك. وإذا ثبت أن الحكم وقع فيه الخلاف، ولم يحز رضا الأمة جميعها بأن انقسمت فيه إلى مذاهب مقبولة نافدة، فهذا ينبغي أن يُحمل على أنه من مظاهر التعدد والتنوع في الأمة، وليس من مظاهر التفرقة في شيء؛ على أنه لا يخلو من مظهر إجماعي ما دام هذا الخلاف يدعم وحدة الأمة، ويلبي حاجاتها الثقافية والسياسية والاجتماعية، ومن ثم يكون ترشيد مثل هذا الخلاف واستثمار محاسنه قوةً لإجماع الأمة، ويكون النكير عليه ونقضه خروجاً على إجماع الأمة، وليس وراء ذلك إلا النزاع والشقاق.

فهذا هو مفهوم الإجماع الذي دلّت عليه النصوص الصريحة، وهو المتبادر إلى الفهم أول حديث عن الإجماع في العهود المفضلة الأولى، فلم تكن اشتُهرت عندهم هذه البحوث، من أمثال: المجتهد المستقل، أو المرجح، أو المخرج، أو إجماع المجتهدين، وطرائق نقل الإجماع، وتكفير مخالف الإجماع... فلذلك يصعب أن يصدّق العقل حقيقة للإجماع في ذلك العهد إلا أن تكون قريبةً من هذا الذي ذكرْتُ، إن لم تكن هي ذاتها.

قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، والمؤمنون هم مجموع الأمة، لا المجتهدون من أفرادها وحسب.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فعلى فرض أن أولي الأمر هم العلماء، فلا دليل على أنهم هم المجتهدون الذين عناهم الأصوليون بصفاتهم وشروطهم وجميع أحوالهم.

وقال ﷺ : "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم."[(١)] وقال: "سألت الله أن لا يجمع أمتي على ضلالة، فأعطانيها."[(٢)]

وقال ابن مسعود: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيء، وقد رأى الصحابة جميعاً أن يستخلفوا أبا بكر رضي الله عنه."[(٣)]

وهذه الأحاديث من أبلغ ما يدل على أن العبرة في الإجماع هي بالأمة، وليس بغيرها. "فجمهور المسلمين هم الحكم، وهم أصحاب الشأن... وليس في الدين كنيسة، أو سلطة رسمية تحتكر الفتوى، أو تعتبر صاحبة الرأي الفصل، فالأمة التي لا تجتمع على ضلالة هي المستخلفة صاحبة السلطات تضفي الحجة الملزمة على ما تختار من الآراء المتاحة."[(٤)]

---

(١) القزويني، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.)، ج٢، ص١٣٠٣، كتاب: الفتن، باب: السواد الأعظم، حديث رقم ٣٩٥٠.

(٢) الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج٤٥، ص٢٠٠، حديث أبي بصرة الغفاري t، حديث رقم ٢٧٢٢٤.

(٣) رواه الحاكم في مستدركه، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وله شاهد أصح منه إلا أن فيه إرسالاً. انظر:

- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م، ج٣، ص٨٣، كتاب: معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، أبو بكر الصديق بن أبي قحافة رضي الله عنهما، حديث رقم ٤٤٦٥.

وغير هذه الأحاديث كثير يذكره أهل الأصول في معرض الاحتجاج لمشروعية الإجماع. انظر:

- الشيرازي، أبو إسحاق. **التبصرة في أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢م، ص٣٥٥. وممّا قاله في هذه الأحاديث: إنها ممّا تواتر من طريق المعنى.

(٤) الترابي، **تجديد أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٣٢. ومن أغرب ما قرأته من الردود في دفع هذا القول، قول الإمام أبي إسحاق الشيرازي في التبصرة: "احتجوا بقوله عليه السلام: "لا تجتمع أمتي على خطأ" عن جميع الأمة. والعامة من الأمة، والجواب: هو أنه عام فنخصه بما خصصنا به الصبي والمجنون." انظر:

- الشيرازي، **التبصرة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٣٧١.

وما من شكّ في أن العلماء هم أول الأمة اعتناءً بقضايا الإجماع، وأقدرهم على بحثها، وتقديمها لجمهور الناس، غير أن اتفاقهم عليها، وتواطؤهم على "إجماعيتها" لا يعطيها إلا صفة إجماع العلماء، وهي صفة علمية ثمينة تشهد للمجمع عليه بغاية القوة والرسوخ في الاعتبار والثبوت، وهذا يترتب عليه أمر مهم، هو إقناع الأمة بها، وبجدواها، وأهميتها، والعمل بها ضمن ما تختاره الأمة من مؤسسات تقريرية ونظم ملزمة في ميادين التوجيه والتشريع العام، فإن استقام الأمر على ذلك، ورسخت مضامين هذه الأحكام ومقتضياتها في كيان الأمة رسوخاً عاماً شاملاً، بحيث أصبحت مظهراً من مظاهر الاجتماع والوحدة؛ آنذاك تثبت لها صفة إجماع الأمة، وتجري عليها قواعد الإجماع المعتبرة.

ثم إننا إذا تأمّلنا ما قرّره علماء الأصول عن إجماع المجتهدين وبحث إمكان تحققه ومناهج تدبيره، وجدناه هو الآخر رازحاً تحت نير آفة التضخم، مثقلاً بالتقريرات الكلامية، والافتراضات الجدلية البعيدة عن ساحات الفعل والتطبيق، وهذا هو الذي يحول بينها وبين خصيصة الوجود والتحقق على أرض الواقع.

وإذا شئْتَ التمثيل، بسطْتُ أمامك العناوين الآتية:

- اختلفوا في تعريف الإجماع، هل هو اتفاق الأمة كما ذكر ذلك الغزالي، أم اتفاق المجتهدين كما هو قول الجمهور،[١] أم هو القول الذي قامت حجته، وإن كان قول واحد، كما يرى ذلك النظام؟[٢]

- اختلفوا في موافقة جميع المجتهدين لانعقاد الإجماع، هل هو شرط في صحة الإجماع، أم ليس بشرط؟[٣]

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠٥. وانظر أيضاً:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٨.

(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٧.

(٣) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٥٣٩.

- اختلفوا فيما إذا اختلف المجتهدون على قولين، هل يُعَدّ هذا إجماعاً يحظر إحداث قول ثالث؟[1]

- اختلفوا في إجماع أهل المدينة، وإجماع أهل الحرمين، وأهل البيت، وإجماع الخلفاء، وإجماع الشيخين... على أقوال كثيرة.[2]

- اختلفوا في عدد المجمعين، هل يجب أن يصل إلى حدّ التواتر، أم يكفي فيه حدّ الآحاد؟[3]

- اختلفوا على أربعة مذاهب في انقراض العصر، هل يُعتبر، أم لا يُعتبر؟[4]

- اختلفوا في حجية الإجماع، فقال النظام والشيعة والخوارج: إن الإجماع ليس بحجة، وقال الأكثرون: بل هو حجة.[5]

- اختلفوا في الإجماع، هل لا بدّ له من مستند يعتمد عليه؟ قال الجمهور: يُشترط ذلك، وقال بعض العلماء لا يُشترط ذلك.[6]

- اختلف القائلون بشرط المستند في أنواع من الأدلة، هل تصح أن تكون مستنداً للإجماع، أم لا تصح؟[7] وذلك مثل القياس ونحوه.

---

(١) الشيرازي، **التبصرة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٣٦٥، وص٣٦٨.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤٤.

(٣) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، المنصورة: دار الوفاء، ٢٠٠٠م، ج١، ص٤٤٣.

(٤) الشيرازي، **التبصرة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٣٧٥.

(٥) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٤.

(٦) ابن حزم، علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٤، ص٥٣٨.

(٧) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٤.

- اختلفوا في نقل الإجماع، هل يُشترط فيه التواتر، أم يُقصر على نقل الآحاد؟[1]

- اختلفوا في وقوع الإجماع بالفعل، فالجمهور على أنه واقع، والقلّة على أنه غير واقع، وفصل آخرون.[2]

إن هذه القواعد والتقريرات غيض من فيض، وغيرها كثير تفصّله كتب الأصول، وهي قواعد مثقلة بالجدل الكلامي، نازعة إلى منزع التقليد، وهذا هو الذي جرّدها عن الواقع، وأنزلها منزل الجمود والعطالة.

وصفوة القول في هذا الباب: إننا لو سلّمنا بصحة المفهوم الأصولي للاجتهاد افتراضاً، فإن هذا لا يساعد في شيء على انعقاد الإجماع الذي يذكرونه.

قال الإمام أحمد: "من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه."[3]

وقال الشافعي: "لست أقول، ولا أحد من أهل العلم: هذا مجتمع عليه، إلا لما لا تلقى عالما أبدا، إلا قاله لك، وحكاه عن من قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا."[4]

وإذا كان الأمر في تحقيق هذه المعاني على هذا الذي ذكرته، فلا وجه لاعتراض المعترض، بل لا أبعد إذا قلْتُ: إن تخوفه على أصل الاجتهاد والإجماع لا يبدّده عند التحقيق إلا اقتراح المأسسة بمبادئها الحضارية، ومقوّماتها الشرعية، وسماتها المجتمعية والدستورية.

---

(١) الرازي، **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٢.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص٢١.

(٣) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧.

(٤) الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.)، ص٥٣٤.

الآفة الثالثة: قصر الاجتهاد على ما كان ظني الدلالة، وما لم يرد فيه نص:

فهذا هو مقتضى نظر الأصوليين عند تقسيمهم الأحكام؛ فإنهم ميّزوا بين حكمين اثنين: قطعي الدلالة، وظنيها. قال ابن القيم: "الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك... والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التعزيزات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها حسب المصلحة."[١]

والحاصل عندهم أن المحكمات القطعيات لا يدخلها اجتهاد، ووجه ذلك أن البحث فيها لا يتطلب استفراغ وسع أو بذل جهد، وذلك لسمة الوضوح البادية عليها، ثم هي من المبادئ الضرورية المجمع عليها، فيستوي في إدراكها العامة والخاصة، وهذا تعليل نسبي تقريبي، وحديث معاذ بن جبل المتقدم يدل من جهة الإشارة على اختصاص الاجتهاد بالمجال الثاني (مالم يرد فيه نص)، ولا يدل على المجال الأول (ما كان ظني الدلالة) إلا بتقدير بعيد.

وبكل حال، فالعلماء يلحقونه به؛ لأنهم لاحظوا أن في بحوثه ما يتطلب من الجهد والعناء مثل ما في قسيمه، وهذا الإلحاق يفيد كثيراً في الاحتجاج لما ذكرته عن اعتبار الجهد في بيان حقيقة الاجتهاد.

غير أن ارتباطنا بالتنظيم المؤسسي لوظيفة الاجتهاد التشريعي يجعلني أورد هنا سؤالاً مهماً من أوسع الأسئلة مضماراً، وأدقها نظراً، بل لعله الأخطر أثراً والأكثر عدداً وحضوراً في الاجتهاد المؤسسي. وهذا السؤال متعلّق باجتهاد التنزيل، وهو الذي يدعوه علماء الأصول بتحقيق المناط، وهو فقه واسع الأبواب، وفيه أنواع ومراتب وأحوال، وهو في تطور مستمر، وفروعه لا تدخل تحت حصر. قال الإمام الشاطبي: "الاجتهاد على ضربين:

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ج١، ص٣٦٥.

أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة.

والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله..."[1] وعلى هذا فهو كثير الموارد، متجدد القضايا والمسائل. يقول عبد المجيد النجار: "وليست هذه الأنواع والصور في الأفعال بمنحصرة حتى تظهر في فترة من الزمن ثم يقتصر الإنسان بعد ذلك على تكرارها فحسب، بل تغاير أوضاع الحياة وانقلابها تأتي من الأنواع بما هو مستأنف، ولذلك فإن التحقيق في هذا النوع اجتهاد مستمر باستمرار الحياة، ومثاله الواضح اليوم ما يحدث في التعامل المالي من صور عديدة تتجاذبها في الانتماء أجناس المعاملة المالية من بيع وربا وغيرهما."[2]

ألا يدخل هذا في مجالات الاجتهاد؟ ألا يسمّى بذل الجهد في هذا الباب واستفراغ كامل الوسع ممّا قد لا يكون له نظير يقربه في المجالين السابقين؛ صعوبةً وخطورةً، واجتهاداً؟

والجواب قطعاً أنه يدخل، "فالاجتهاد في التطبيق أضحى لا يقل خطرا عن الاجتهاد في الاستنباط الفقهي المجرد إن لم نقل: إن الأول أعظم خطرا؛ لأنه يتعلق بالثمرات الواقعية، والآثار العملية في حياة الأمة، وهي الغاية من التشريع كله."[3]

وعلى هذا يكون تحقيق المناط من أهم ضمانات استمرار الشريعة، وخلود أحكامها، ودليل مقدرتها على التشريع والتوجيه في واقع الناس المتجدد.

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٥.

(٢) النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م، ص١٢٣-١٢٤.

(٣) الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م، ص٦، وص٣٣.

وكلما طرأ من هذه الطوارئ المتجددة حادث كانت الحاجة ماسة إلى هذا التحقيق والتنزيل؛ لأن تعيين وجه انطباق الأحكام عليها يحتاج إلى اجتهاد على الدوام حتى تتنزل الشرائع ذات الطبيعة المجردة العامة حينما يستنبطها الفقيه والمجتهد على ميدان الفعل والتطبيق، وبغير هذا الاجتهاد يكون الجمود والخمول، ومن ثَمَّ كان تحقيق المناط من أرفع أنواع الاجتهاد، وأشدها خطورةً، وأكثرها انتشاراً، ولذلك تتوقف عليه الفتوى توقفاً كلياً؛ إذ بعد التصور والتكييف ما من وجهة إلا التنزيل والتطبيق، وهو يلزم كذلك القاضي في أحكام كثيرة تعرض له، بل الحقيقة أن أكثر عمل القاضي هو تحقيق المناط، وممّن يحتاج إليه أيضاً المكلف العامي في تقديرات فوّضها الشارع الحكيم إليه ممّا هو من مصالحه القاصرة عليه.

والأمة الإسلامية اليوم، بوصفها الأمة الشاهدة صاحبة السلطان والسيادة، هي من أحوج من يقوم بتحقيق المناط؛ لما استجد لها من الحادثات الكثيرة والطارئات الوفيرة، ولما تتعرّض له بين حين وآخر من آفات التسلط والاستبداد. وكل ما كان من موارد الشورى في الأمة من الاختيارات الاستراتيجية في السياسة والاقتصاد والاجتماع، فهو محل تحقيق وتنزيل، تتولّاه الأمة بالأصالة عن نفسها، أو بالإنابة لمن تشاء من أهل العلم والحكمة.

وما من شكّ لِمَن تمعن وتبصر أن الاجتهاد المؤسسي الذي يتولى النظر في قضايا التشريع الواسعة المتجددة، وتنظيم العلاقات وسياسة مرافق الأمة، واستئناف تطبيق كثير من الأحكام الشرعية، والعمل بالمؤسسات الإسلامية التي توقف العمل بها منذ زمن بعيد -ما من شكّ- أن تحقيق المناط وتنزيل الأحكام هو مسعاه الأكبر، ومهيعه الأفسح، وأنه أشد به التصاقاً، وأولى به اختصاصاً، وأنه أغلب نظره واجتهاده.

وبين أيدينا من القضايا الواقعة والمشكلات القائمة ما يشهد لما نقول، وهي كثيرة كثيرة، أذكر منها في هذا المقام بعضاً، وأُرجئ ذكر بعض آخر إلى محل قادم:

- حظر مؤسسات القمار والخمر والربا، ومنع تداولها في الأسواق والمصانع والمتاجر، وقد أصبح لها اليوم -للأسف- من المكانة المالية والحظوة الاقتصادية، والأنصار والأتباع ما لا يجهل، كيف يكون نفاذ ذلك؟ ومتى يكون: على الفور، أم على التراخي؟ وما البديل الذي نسدّ به العجز المالي والاقتصادي المتوقع من هذا الحظر؟

- تطبيق العقوبات الإسلامية المقرّرة في نصوص الشريعة، وفي ظل تنامي وتغوّل اتجاه حداثي يُسوّق لنظرة أحادية لحقوق الإنسان ورعاية الحريات. متى تصبح قواعد قانونية ثابتة وأصيلة في تشريعاتنا الجنائية والجزائية؟ وكيف السبيل إلى ذلك؟

- مؤسسات الزكاة والوقف، وبالنظر إلى ما أصبح عليه التدبير المالي للدولة المعاصرة والتنظيمات الاقتصادية التي يخضع لها، كيف الطريق إلى التطبيق والتنزيل؟

- مؤسسات الحسبة والشورى التي تقوم بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتُجسّد المجال الذي تُعبّر فيه الأمة عن اختياراتها الحضارية، وتمارس فيه اختصاصاتها السيادية، كيف يكون؟ وكيف يتنزّل في ضوء انتشار ثقافة المجتمع المدني؛ من: أحزاب سياسية، واتجاهات فكرية، ومجالس نيابية، وصحافة، وغير ذلك؟

- بيت المال أو المالية العامة للدولة: مواردها، ونفقاتها؛ أي نظام مالي عمومي يكافئ التحديات الاجتماعية القائمة والمشكلات الاقتصادية الطارئة، وينفصل عن مساوئ الأنظمة المالية المعاصرة، هل الاكتفاء بما تقرّره كتب السياسية الشرعية وكتب الأموال من أحكام ظرفية وسياسات وقتية يغني للقيام بالأدوار الاقتصادية والمالية كما تجري اليوم في كل دول العالم: إيراداً، وإنفاقاً، واستثماراً؟

من هنا يأتي سؤال التنزيل والتحقيق: من أين تكون البداية؟ وما نقطة النهاية؟

فهذه أمثلة قليلة، وهي غيض من فيض، لكنّ تنزيلها وتحقيق مناطاتها في ظل الأحوال الاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها كثير من بلادنا الإسلامية، يثير ألف مشكل، ولا يتطلب بذل الجهد، بل جهوداً وجهوداً.

وكلها تُنبئ عن أهمية اجتهاد التنزيل، وخطورة شأنه، واشتداد الحاجة إليه، وأن مسلكه عسير، ومسربه دقيق، وأن قضاياه غالبة على قضايا اجتهاد الفهم والاستنباط.

والخلاصة، إذن، أن تخصيص الأصوليين الاجتهاد بالمجالين المذكورين إطلاق أغلبي شائع، وليس إطلاقاً مانعاً، وفيه تبخيس لهذا المجال الاجتهادي الحيوي الذي لا ينبغي أن نقصره على دائرة الاهتمام النظري والمعرفي، بل ننزع به إلى حيّز الاجتهادات التطبيقية والاقتراحات العملية؛ حتى تتحقق النهضة الفقهية الراشدة، والصحوة الاجتهادية الراقية التي تعيد للإسلام مجده، وتُجدّد ما بلي من صرحه العظيم.

الآفة الرابعة: قصر الاجتهاد على الفرد الواحد المجتهد:

ممّا يخلص إليه كل دارس لعلم الأصول من غير جهد ولا عناء أن مهمة الاجتهاد في نظر أكثر الأصوليين موكولة للمجتهد الفرد، فهو مَن يُعِدّ نفسه لها تأهيلاً وتدريباً، وهو مَن ينبري لها تأصيلاً وتفريعاً.

وقد ظل التقعيد الأصولي منحصراً في الدائرة التي رسمتها الممارسات الأولى للاجتهاد، لا يخرج عنها ولا يحيد، وذلك منذ عصر الصحابة والأئمة التابعين، ولم يدر في الخلد أن يضع الأصوليون تصوراً مغايراً مختلفاً عمّا ألفوه وتلقوه عن الجيل الأول. وبيان ذلك أنك إذا راجعت كل بحوث الباب وجدت كل العبارات والألفاظ مصوغة صياغة فردية، تخاطب فرداً بعينه، وتخص شخصاً بذاته:

- شروط المجتهد.

- إذا أخطأ المجتهد...

- هل يجوز للمجتهد أن يغيّر اجتهاده أو ينقضه؟

- المجتهد المتجزئ ومجتهد الترجيح...

منذ قرون خلت وباب الاجتهاد مقفل، وسوق التقليد رائج، وكتب الأصول تُبدئ وتعيد في الكلام عن خلوّ العصر من المجتهد، وتقرير صفاته المستحيلة حتى انتهى بها الأمر إلى سدّ بابه وإغلاق مجاله، ولم تطرح أسئلة التجديد والتطبيق إلا قليلاً، وباحتشام كبير، وفي حدود ضيقة.

ألم يكن من المتاح المناسب -مثلاً- على امتداد هذه القرون الطويلة مناقشة بدائل جديدة تقوم بوظيفة الاجتهاد، وتنهض بمقاصده؟ ماذا عن فكرة الاجتهاد الجماعي؟ وهي أصيلة في فقهنا الإسلامي أصالة الاجتهاد نفسه، ثم لم نبحث في سبل تطويرها وتجديد طرائقها وتقعيد قواعدها، ورسم كيفيات تنزيلها؛ لتباشر اختصاص الاجتهاد وتكاليفه.

لا يوجد في الشريعة ما يوجب علينا أو يجبرنا على اختيار نمط واحد في ممارسة الاجتهاد: فردياً كان أو جماعياً، مؤسسياً كان أو تطوعياً، بل الأمر مفتوح على كل الأنماط، وأنواع الممارسات. فالحاجات المتجددة والضرورات الملحة هي التي تجعلنا نفكر في البدائل الصائبة، والشرع يؤيد ذلك ويأمر به، وما سمي الاجتهاد اجتهاداً إلا لأنه حركة وإبداع، وليس جموداً أو ركوداً.

ومن هنا، فإن كل ما تقرر في علم الأصول عن حقيقة الاجتهاد، وقصره على الممارسة الفردية استخلاصاً واستنباطاً من أحاديث الاجتهاد السابقة، مردّه الإفراط في القراءة اللغوية البسيطة دون مراميها البعيدة، وهي قراءة حرفية لدلالات العبارات والألفاظ، محصورة بشروط الزمان والمكان والأحوال، ولا تنظر في الامتدادات التطبيقية، وآفاق التوظيف المستقبلية.

فهل حينما قال النبي: "إذا اجتهد الحاكم..." كان يعني الفرد الواحد الذي يقوم بمسؤولية الحكم، كما كان الوضع يومئذٍ، ويوم تدوين علم أصول الفقه، بحيث إذا لم يوجد هذا الحاكم الفرد ووجدت جهة أخرى أقدر منه تقوم مقامه وتنهض بمسؤوليته يسقط فرض الاجتهاد ويزول، أم كان يعني مؤسسة الحكم والاجتهاد فرداً كان القائم بها أم غيره؟

وهل حينما أقرّ معاذاً على الاجتهاد، أقرّه لأنه معاذ بن جبل، أم لأنه يمثّل مؤسسة القضاء، بما هي تأسيس شرعي وتنظيم إداري؟

قد يكون الجواب: لأنه هما معاً، لكنّ الاعتبار الأول (لأنه معاذ) مناطه العلم والقدرة على الاجتهاد، وليس شخص معاذ من حيث هو، وهذا لا ينازع أحد أن الاجتهاد المؤسسي أولى به وأقدر، وأمّا الاعتبار الثاني (لأنه القائم على مؤسسة القضاء) فهذا ظاهر في معقول الحديث، راجح باعتبار المعاني والمقاصد، ولا إشكال.

إن النصوص الشرعية التي تحدثت عن الاجتهاد كقوله ﷺ: "إذا حكم الحاكم..." وإقراره لمعاذ بالاجتهاد، وغيرها، وإن كانت واردة كلها على محلّ واحد، هو خصوص الفرد الذي سيجتهد كما سار على ذلك العمل الاجتهادي في الأغلب الأعم؛ فإنه ليس فيها ما يمنع من إسناد الاجتهاد إلى جماعة المجتهدين (المؤسسة)، وليس فيها ما يشير إلى قصد الحصر والتقييد، وإنما اقتضى ذلك ظروف الخطاب ومطابقته لواقع الحال، ولو كان من الأحوال ما يستدعي توجيه الخطاب إلى الجماعة لما تردد الشرع في ذلك. على أنه عند التأمّل لا تخلو ممارسة الاجتهاد إبان ذلك العهد من إرهاصات وإشارات مؤذنة بما نقول، فالنبي ﷺ المخاطب الأول بالاجتهاد في قوله تعالى: ﴿بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ١٠٥] عند مَن يرى أن فيها إذناً بالاجتهاد من طريق القياس[1] لم يكن حكمه فردياً، ولم تكن اجتهاداته في كثير من الأحوال اجتهادات شخصية، وكذلك صحابته الخلفاء، وقد مرّت نماذج ذلك وشواهده سابقاً.

---

(١) الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م، ص١٠٦٧.

قد يقول قائل: إن الاجتهاد الذي وصفته بالفردي هو عند التحقيق ليس كذلك؛ ذلك أنه تأسس في مراحل متتابعة، واجتمعت عليه عقول كثيرة، ابتداءً من الأئمة الكبار وتلامذتهم إلى تلامذة تلامذتهم، وأنه أثمر نسقاً مهماً من المبادئ والقواعد والمناهج لا يمكن إلا أن يوصف بالمؤسسية في أعلى صورها.

وأقول: إن هذا حقّ وصواب، وما من باحث منصف إلا ويُقدّر عالياً هذا الجهد الاجتهادي الرائد، بل إن مضمون هذا الاعتراض عند التحقيق هو عين ما ندندن حوله ونصبو إليه، لكنّ وجه الخلل في هذه الخبرة أنها توقفت عند حدود وضع الأصول والقواعد ورسم المناهج إلى قيام المذاهب، ولم تتعدَّ ذلك إلى امتدادات التفريع المتجدد في توالي الدهور وتتابع العصور، ولذلك لا أتردد في وصفها بالمؤسسة المتوقفة عن العمل عطاءً لا قدرةً.

إن دعوتنا إلى الاجتهاد الجماعي المؤسسي الجامع لصفات العلمية والموضوعية، والقدرة على المواكبة والعطاء، ومكافأة الحاجات المتجددة في الأمة، ليست خروجاً عن القيد المرسوم، ولا هي ثورة على مقرّراته ومناهجه، وإنما هي تطوير وارتقاء بذاك الاجتهاد الفردي، وصعود به إلى المقام الذي لم يعد لنا خيار في تأخير التحقق به، والعمل بنظمه وقواعده.

إن الاجتهاد في كلتا الحالتين؛ الفردي والمؤسسي، هو بذل الجهد والطاقة لأجل درك الأحكام الشرعية، غير أنه في الأول جهد شخصي يتداول فيه الفرد مع نفسه، ويقرّر بمعارفه، ويستثمر طاقاته وخبراته، وفي الثاني يتداول فيه الفرد مع نفسه، ومع غيره، ويقرّر بمعارفه، ومعارف غيره، ويستعين بتجاربه وتجارب غيره من العلماء والخبراء، وهذا ما يجعله يتوافر على أعلى ضمانات الحرص والاحتياط، خاصةً وهو يقوم بأصعب مهمة، ويسوس أعقد وظيفة، أعني سنّ القوانين، ووضع القواعد الشرعية الملزمة، والمنظمة للعلاقات والمرافق المجتمعية المختلفة.

الآفة الخامسة: مكانة المجتهد الفرد في النظرية الأصولية وهيمنته على مسؤولية التشريع:

من المبادئ الأصولية التي يستغرب لها كل دارس حصيف أن المجتهد قائم في الأمة مقام النبي ﷺ؛ فهو الناطق بالأحكام المُبيّن لها، لا يعلو على قوله قول، ولا يسمو على حكمه حكم، إليه مرجع الأحكام وإصدار القوانين، ومعنى هذا أن المجتهد مُشرّع بالاجتهاد، ولأحكامه من قوة الإلزام مثل ما لأحكام الشارع، بل إن قوله، وهو فرد واحد في الأمة، يتنزّل منزلة الإجماع على ما نقلْتُهُ في مقدمة هذا البحث.

إذا رجعنا إلى نصوص الشريعة نستقري نصوصها ونستنطق أحكامها عن الاجتهاد والمجتهد، فلن نظفر بأيّ إشارة قريبة أو بعيدة تذكر أن مسؤولية التشريع والتقنين للأمة هي مسؤولية المجتهد وحده، كما يصور ذلك علم الأصول؛ وعلّة ذلك أنه سيفضي إلى نتيجة غريبة عن الهدي القرآني وخطابه في التوجيه والتكليف، هي عزل الأمة عن ممارسة اختصاص الشورى الذي كُلّفت به تكليفاً أصيلاً واجباً في غير ما آية من كتاب الله تعالى.

لقد بيّن القرآن الكريم أن الشورى شأن من شؤون الجماعة برمتها، هي مالكتها وصاحبة الحق فيها، وفي تفويضها، وفي تقييدها وتنظيمها. قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨][(١)]. يقول أحمد الريسوني: "الخطاب الشرعي في هذه الأمور العامة، وفي معظم التكاليف الشرعية هو خطاب لجماعة المسلمين، فالخطاب الشرعي يتعامل مع الأمة لا مع الأئمة، مع الأمة لا مع الدولة، أما الأئمة ومن في حكمهم، فهذا إنما هو شأن من شؤون الأمة، فهم مخاطبون من خلالها ومكلفون من قبلها، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٦٧.

إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣]. وقال: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣]. وقال: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا وَٱرۡزُقُوهُمۡ فِيهَا وَٱكۡسُوهُمۡ وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ [النساء: ٥]... ففي هذه النصوص كلها لا يوجد مخاطب اسمه الدولة، أو الخليفة، أو الحكومة، أو الإمارة، أو المجلس الفلاني، بل الخطاب للجماعة، للأمة، لعموم المسلمين..."[(١)]

فكل من تدبّر ببصيرته ما يُقرّره البحث الأصولي في هذا الشأن (مكانة المجتهد في النظرية الأصولية، وهيمنته على مسؤولية التشريع) يتملكه عجب شديد؛ كيف يصح في الذهن، ويستقيم في ميزان الشرع والعلم أن يمنح الأصوليون الفرد المجتهد الواحد هذه الصلاحية الفريدة التي تضع القوانين المنظّمة لعلاقاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتنشئ مرافقها ومؤسساتها، وتشكّل الضمير القانوني للأمة، وتؤسّس أنماط التفكير والسلوك التي تهيمن على نظامها التشريعي (الحاضر، والمستقبل)، ممّا تنوء بحمله اليوم المؤسسات والوزارات والهيئات القائمة بأمر التشريع؟!

كيف يقرّرون ذلك، وقد اختلفوا في حقيقة الاجتهاد ذاته، وفي تعداد شروطه، وفي إغلاق بابه، وخلوّ العصر عن القائم به، واختلفوا في جُلّ قواعده وأحكامه؟! كيف نَكِلُ بعد هذا وظيفة التشريع والاجتهاد إلى فرد أو أفراد، ونُعوّل على جهدهم الشخصي وقدراتهم الذاتية؟!

ثم إنه إذا رجعنا إلى واقعنا الدستوري والسياسي لننظر في إمكانات تطبيق هذه المقرّرات الأصولية، وفرص التحقق بها مؤسسياً؛ واجهنا سؤال كبير: هل الأوضاع التنظيمية والأنساق الفنية والإدارية التي تنتظم وظيفة التشريع بامتداداتها الخطيرة والواسعة كما استقر عليها الحال اليوم ضرورةً لا اختياراً، والتي أثبتت

---

(١) الريسوني، أحمد. **الأمة هي الأصل؛ مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن،** سلسلة اخترت لكم، مكناس: منشورات عيون الندوات، ٢٠٠٠م، ص٢٠.

جدواها وآتت أُكلها في جودة التنظيم وحسن التدبير لهذه المهام، هل تستسيغ هذه الكيفية الفردية التي لم يعد لها وجود وحضور في أيّ وظيفة من وظائف الشأن العام؟

والجواب -طبعاً- أن لا شيء من ذلك يُستساغ، ولا أحد من العالمين يدعو إليه، ويقبل به.

لذا، لا بدّ من بديل ناجع يرتكز على جامع، هو فتح باب التشريع في وجه الاجتهاد المؤسسي الجماعي القادر على الوفاء بالمتطلبات التشريعية المتجددة، المتفاعل مع النظم والقواعد العلمية والتجارب الاجتماعية والسياسية التي أثبتت جدارتها في مجال التنظيم والمأسسة، أو بالأحرى أقول: لنجعل نظم التشريع المعاصر هي مصنع الاجتهاد، ومحل إنتاج أحكامه وقوانينه.

الآفة السادسة: قصور بعض آليات الاجتهاد عن الهيمنة على مستجدات الحياة المعاصرة:

لا يرجع ذلك إلى أصل الاجتهاد من حيث هو أصل قرآني شرعي، أناط به الشارع الحكيم ضمان استمرار الشريعة وتجدد أحكامها، وإنما يرجع إلى القواعد الجدلية والمذهبية الواردة على حقيقته البسيطة الصافية، فهي مَن أصابته بعطب الجمود، وعطّلته عن التطور والنهوض.

إن علّة هذه الآفة ترجع إلى مسألة دقيقة لها جذور أصولية تقعيدية راسخة، وآثار فقهية ثابتة، ومُضمّنها أن التأصيل العلمي لكثير من مباحث الاجتهاد المتأخرة وقواعده قد تأثّر -إلى حدّ بعيد- بالسقف المعرفي المنخفض لعهود التقليد وسيادة المذاهب، فلم يكن يستحضر أمامه من الفروع والممارسات الفقهية التي هي قاعدة بياناته الرئيسة، ومناط الملاحظة والاستقراء والصياغة التقعيدية، إلا فروع هذا العصر ومناهجه الضيقة التقليدية المهتمة بالارتباط بالمذاهب، والحفاظ على اطراد أحكامه وتجانس فروعه، وهذا واضح في

المنهج الأصولي للأحناف القائم على أساس الانطلاق من فروع المذهب واعتبارها المرجع والحكم في تقرير القواعد الأصولية، وكذلك في منهج المتكلمين الذين رغم ادعائهم التحرّر من الفروع الفقهية، إلا أنهم سقطوا في التقريرات الجدلية والمنطقية الغريبة عن الصفاء القرآني، والبساطة الشرعية التي تأسّس عليها الاجتهاد الأول، فكان من نتائج ذلك ضيق الأفق المعرفي أمام العقل الأصولي، وغياب الاستشراف المستقبلي لقضايا الفقه والتكليف. وإذا كان هناك اتصال فلا يتم إلا بالوسائط المذهبية أو الجدلية المحكومة بظروف الزمان والمكان والحال.

لقد كان من المساوئ المنهجية لهذا الاختيار أن نجم عن ذلك آثار سلبية كثيرة على الفقه والأصول، وقد ذكر منها الدكتور طه جابر العلواني نحو خمسة وعشرين أثراً، منها:

- المبالغة في ضبط الألفاظ والرسوم على حساب الأحكام والمضامين.
- الاستغراق في الجزئيات والتفاصيل، والانشغال عن الكليات والأصول، حتى أصبح العقل المسلم متهماً من طرف أعدائه بالذرية، وعدم القدرة على التعميم.
- التشبّث بالتقليد والتبعية.[1]

وأظهر مثال أُجلي به هذه الحقيقة أنك إذا رجعت إلى مصادر الشريعة، وأنعمت النظر في طرائق التنصيص على الأحكام، وجدتهما اثنتين: نصوص خاصة، ونصوص عامة.

أمّا النصوص الخاصة فهي نصوص جزئية ثابتة وُضعت للدلالة على أحكام مخصوصة بعينها، واضحة في ألفاظها ومعانيها؛ كالنصوص المتعلقة بوجوب

(١) العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١م، ص١٢٩.

الصلاة، وإيتاء الزكاة، وإبرام العقود، ومقادير المواريث، ونحو ذلك، ومدار البحث فيها غالباً هو دلالتها اللغوية؛ لأنها هي التي تلائم القضايا الخاصة.

"وأما النصوص العامة: فهي معان كلية، لم توضع لوقائع مخصوصة، وإنما وضعت لمعنى عام يتطلب تطبيقه على الجزئيات استعمال العقل مع الخبرة بالحياة وملابساتها، مثل: اليسر ونفي الحرج في التكليف، والمعروف المأمور به، والمنكر المنهي عنه، والعدل، والظلم، والمساواة، وحرية الفرد، وعدم أكل أموال الناس بالباطل، والتزامات التضامن، واجتماع الكلمة في المجتمع الإسلامي..."[(١)]

نلحظ في قواعد علم أصول الفقه مفارقة غريبة، هي العناية الكبيرة والاهتمام الشديد بالدلالة اللغوية التي خُصّصت لبيان النصوص الخاصة، والإغفال الكبير للدلالة الكلية المعنوية التي وُضعت لبيان كل ما لا يدخل تحت النصوص الجزئية، وهو الأكثر باعتبار حوادث المستقبل.

قال الغزالي، وقوله يؤكد هذه المفارقة الغريبة (التمركز حول الدلالة اللغوية، وإغفال الدلالة الكلية المعنوية): "وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل [يعني مسائل الفقه]، ولا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجوه دلالتها الجملية، إما من حيث صيغتها، أو مفهوم لفظها، أو مجرى لفظها، أو معقول لفظها، وهو القياس..."[(٢)]

يجيء من هذا أنك اليوم لو استفسرت عن حكم منصوص في الصلاة، أو الحج، أو الطهارة، لوجدت من قواعد الأصول والتفسير الكمّ الكثير، لكنّك لو رجعت تبحث عن بعض الأحكام المستحدثة غير المنصوصة، مثل: قضايا أطفال الأنابيب، وأحكام الاستنساخ، وتأجير الأرحام، وإقرار بعض الحقوق المدنية،

---

(١) الخمليشي، **وجهة نظر**، مرجع سابق، ج٤، ص٣١.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٨.

وحدود ذلك، وكيفية النظر فيه، ومحاذير تطبيقه؛ لوجدت عنتاً شديداً، وحرجاً كبيراً في أصول وضوابط البيان الشرعي الضروري لإقرار ما يلزم من الأحكام بشأنها.

لقد نجح البحث الأصولي نجاحاً كبيراً في الإحاطة بأصول فهم النصوص الخاصة وتفسيرها وتطبيقها، لكنّه لم يتناول إلا قليلاً أصول تفسير الكليات، وكيفيات تطبيقها والقضاء بها على الجزئيات في حالات التكليف المختلفة واللامتناهية. وضعف التناول هذا لا معنى له إلا ضعف الفعل والاجتهاد، ومن ثم ينفتح باب التقليد والمذهبية على مصراعيه.

من هنا نقول: إن الآليات التي يضعها علم الأصول للاجتهاد قاصرة عن الهيمنة على شؤون التكليف المعاصرة خصوصاً، وقضايا العصر أغلبها مستحدثة لا تندرج تحت نصوص خاصة، بل تحكمها المعاني الكلية والقواعد العامة التي بخسها العقل الأصولي والفقهي حقها في التقعيد والتطبيق.

وسدّاً لهذا الفراغ؛ تشهد الساحة الفكرية الإسلامية اليوم بداية نهضة حقيقية في ما يخص دراسة الدلالة المعنوية بأنواعها المختلفة، وعلى رأس ذلك: العناية بفقه المقاصد، وفقه الأولويات، وفقه الموازنات، وفقه المآلات، والعناية بفقه النظريات الناظمة للفلسفة الكلية، والأحكام الجامعة لأصول التشريع الإسلامي، كما في قضايا الضرورات والحاجات والمصالح والمفاسد والأضرار وغيرها. فما من شكّ في أن هذه الاهتمامات الجديدة تُعَدّ حجر الزاوية في أيّ بحث ونظر فقهي، خاصةً مستجدات العصر ومستحدثاته في ميادين الحياة المختلفة.

وصفوة القول هنا: إنه بعد هذا العرض والتحليل المسهب، وبالنظر إلى معيارين اثنين:

- مدى التماسك البنيوي والقوة العلمية لبحوث الاجتهاد وقواعده التي يفترض أن تُؤهّلها للنهوض بوظيفة التشريع والتقنين.

- المقتضيات والحاجات الواقعية المؤسسية والتنظيمية، وما تتطلبه من مرونة وانفتاح، ومن قدرات وآليات، وقوالب لتصريف شؤون الاجتهاد والتشريع بنجاعة واستقرار سياسي واجتماعي؛ أستطيع أن أقول: إننا أمام بنية أصولية اجتهادية، وإن احتوت عناصر من القوة والأصالة، إلا أنها وبفعل عوامل التقليد، ورواسب المناهج الكلامية، انجرّت إلى التقوقع في التراث الماضي، وأُثقلت بالتقريرات الجدلية البعيدة عن سمات الواقعية والارتباط بقضايا الناس والسعي إلى حلّ مشكلاتهم.

إذن، لا بدّ من تحديث هذه البنية وتطويرها، بما أرى أنه المنقذ والمخرج من هذه الغيابات المعيقة، أعني بذلك السعي الجاد إلى مأسسة الاجتهاد، وتجديد مناهجه، وتجويد أنماط ممارسته؛ حتى ننهض من هذه الكبوة القاتلة.

الخلاصة:

كان البحث في هذا الفصل -كما أوضحْتُهُ سابقاً- مُنصبّاً على تحديد الإطار المعرفي والنظري لمؤسسة الاجتهاد، وفيه حاولت أن أتناول بالتحليل والبيان الكليات المعرفية الثلاث التي يقوم عليها بناء هذا الإطار، وهي:

- مفهوم المؤسسة؛ بما هي نسق معرفي واسع الأغراض، متكامل الأبعاد، ذو امتدادات عديدة: لغوية، وقانونية، وإدارية، وبما هي كذلك الحلّ الأمثل والمسلك الأنجع لأعقد مسألة تواجه فكرنا الإسلامي المعاصر؛ وهي مسألة أسلمة أنظمتنا التشريعية، واستئناف تطبيق الشريعة.

- السلطة التشريعية من حيث إنها الوظيفة التي نسعى إلى جعلها مهمة شرعية اجتهادية، تساس بقواعد الشريعة ومناهجها، وتخلص إلى أحكامها وقوانينها، وذلك في رعاية كاملة لعناصر المحافظة على أصالة البحث الاجتهادي، والمسايرة البصيرة للمقتضيات النظامية التي تتأسّس عليها الممارسة التشريعية في كل دول العالم اليوم.

- الدولة الإسلامية المعاصرة، وهي المجال الجغرافي والاجتماعي والدستوري الحاضن لتنزيل مشروع مأسسة الاجتهاد.

إن فكرة مأسسة الاجتهاد أصيلة في تراثنا الإسلامي، فقد وجدنا لذلك نصوصاً شرعيةً آمرةً، وخبراتٍ اجتهاديةً شاهدةً، دالَّةً على المقصد الذي نسعى إليه، والغرض الذي نرمي إليه. ثم إن لذلك دواعيَ واقعيةً قائمةً لا تترك لنا خياراً سوى الأخذ بالمناهج المؤسسية، والتعويل على فاعليتها التنظيمية، ومحاسنها السياسية والاجتماعية.

وكان من أهم القضايا التي نظر فيها هذا الفصل قضية المقدرة الأصولية للبناء الأصولي الاجتهادي على التفاعل مع المبادئ المؤسسية واستيعاب نظمها وقوانينها، وقد انتهيت فيه إلى أن قواعد علم الاجتهاد، وإن أصابها من آفات الضعف والوهن ما أصابها إبان عهود التقليد والانحطاط، إلا أنها في حقيقتها الذاتية وأصل تكوينها، لها من القوة والمتانة والطواعية ما تستطيع به أن تجاري التطورات الجارية، وتقتدر به على القيام بوظيفتها التأطيرية والتشريعية في جميع الأحوال ومختلف المجالات.

الفصل الثاني

التنظيم الدستوري والقانوني لمؤسسة الاجتهاد

بناءً على ما تقدّم من الخلاصات والاستنتاجات عن منظومة الاجتهاد الأصولية وآفاق تقويمها وتطويرها، وفي سياق التمهيد لمباحث هذا الفصل، يرد الآن السؤال العريض والمهم الذي يشكّل اللبنةَ الأساسَ في كيان هذا الكتاب وهيكله العام:

إذا كنّا نُبشّر بمحاسن الاجتهاد المؤسسي، ونعوّل على نجاعته في أسلمة نسقنا التشريعي، فكيف السبيل إلى تحقيق ذلك وتنزيل مقتضياته في ظل المناهج القانونية والأنظمة الدستورية التي نحتكم إليها اليوم في تدبير مجالنا التشريعي؟

كيف يتسنى ذلك في ظل الثقافة المؤسسية التي أصبحت تهيمن على جميع ألوان النشاط الإنساني، وزحمة المعارك الفكرية، وحِدّة المواجهات السياسية التي تتسع مظاهرها يوماً بعد يوم بين تيار يَسِمُ نفسه بالحداثة، ويروم انتهاج المناهج الغربية في الفكر والسياسة والسلوك، وتيار إسلامي أصيل يدعو إلى أوبة صحيحة إلى تراثنا وقيمنا الشرعية؟

كيف يمكن أن نُكيّف تنزيل هذه المؤسسة الجديدة؟ هل هي بديل يحلّ محلّ المجالس التشريعية المنتخبة التي تباشر وظيفة التشريع في مجتمعنا المعاصر، أم هي هيئة استشارية على غرار الهيئات الاستشارية التي تكتفي بإعداد الدراسات وتقديم الاستشارات، أم هي غرفة ومجلس ثانٍ أو ثالث يضاف إلى باقي الغرف والمجالس القائمة بمسؤولية التشريع في بلادنا الإسلامية، أم هي شكل آخر لا هذا ولا ذاك؟

نخصص في هذا الفصل مجالاً أرحب لبحث النسق المؤسسي العام لمؤسسة الاجتهاد، الذي سيتيح لنا تسكين وظيفة الاجتهاد في التنظيم التشريعي

العام للدولة الإسلامية المعاصرة، وترتيب لبناتها الإدارية والفنية، واستجماع شروطها الدستورية والقانونية، وافتراض عقباتها، وتذليل صعوباتها.

غير أن ممّا يُصعّب هذه المهمة، ويعيق مسيرها، هو قلّة المصادر والمحاولات التي تبحث في هذا الشأن، وترصد قضاياه، وتقترح مناهج تنزيله ومسالك تصريفه في الدولة الإسلامية المعاصرة؛ فإن أغلب الدراسات والبحوث التي ملأت الأرض شرقاً وغرباً، تبحث موضوع الاجتهاد والتشريع وتكتب في ضروراته ومجالاته، تُغفل هذا الجانب العظيم، وتضنّ عليه بالبحث والدراسة، "ولم تتعرض -إلا لماماً- للتفاصيل التطبيقية للسلطة التشريعية في وضعنا المعاصر من حيث تحديد كيفية اختيار أعضائها، ومكانهم المؤسسي في أجهزة الدولة، واختصاصات المجلس الذي يضمهم، ومدة عضويتهم، وغير ذلك من المسائل التي تحتاج إلى استكمال إذا أردنا لمبدأ الإجماع أو الاجتهاد أن يتحول إلى حقيقة مؤسسية في واقعنا المعاصر."[1]

إن هذه المباحث التي سندخل غمارها بعد قليل، هي جزء من مشروع ضخم؛ مشروع أسلمة النظام التشريعي في بلادنا الإسلامية، وهو مشروع شديد التعقيد، بالغ الحساسية، يستدعي تداخل حقول معرفية شتى، ويحيل بالضرورة على عشرات القضايا ذات الأبعاد السياسية والثقافية والقانونية والدستورية والإدارية... ويورد مثلها من الاعتراضات والإشكالات التي هي اليوم مثار مساجلات ومطارحات علمية وثقافية، تنقل تفاصيلها مراكز البحث والنشر، ووسائل الإعلام على امتداد الأرض الإسلامية، وهذا كله يتطلب قدراً من التروي والأناة في المعالجة والعرض والتحليل، وقدراً من التبصّر والموضوعية عند التقدّم بمقترحات، أو افتراض عقبات واعتراضات، والإجابة عن كل ذلك إجابةً قويمةً مستندةً إلى دلائل واضحة وبراهين بيّنة.

---

(١) عطية، **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٣٢.

إن خوض ثبج هذه المباحث يستدعي منّا كذلك استخدام لغة مغايرة، ومصطلحات جديدة عن سياق الفصلين: السابق واللاحق، وهي لغة تجمع بين مفردات التنظير السياسي والدستوري، والتدبير الإداري المعتمد في إحداث المرافق والمؤسسات وإدارتها، وهذا ممّا يُفصح عن هوية الدراسة المركبّة كما بيّنتها سابقاً.

ولست أدّعي أن ما سأخطه من مقترحات هو الحلّ الأمثل والجواب الأوحد عن أسئلتي السابقة، بل هو مجرد طرح قابل لكل نظر وتقويم، ويجري عليه من الاعتراض والاستشكال مثل ما يجري على غيره من الآراء في ميدان البحث العلمي. قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧].

من هنا أقول: إن المقترحات التي سأقدّمها لا ينبغي أن تنحصر معايير تقويمها على أساس ضيق، أعني الصلاحية للتبني، والقابلية للتطبيق -كما قد يظهر أول وهلة-؛ فإن هذا الأمر، وإن كنت سأوليه من العناية ما لا يقصر به عن مقامه، فإنه لا يحسن بنا أن نُغيّب مقاييسَ أخرى جامعةً شاملةً، خاصةً أن البحث في قضايا الاجتهاد التشريعي المؤسسي من الوجهة التنزيلية -كما قدّمْتُ- لا يزال في بداياته الأولى.

ومن هذه المعايير والمؤشرات:

- التحسيس بأهمية العناية العلمية والأكاديمية بالجانب التطبيقي والتنزيلي لمشروع الاجتهاد المؤسسي.

- الإسهام في مدّ الجسور وبناء قنوات التواصل والتكامل بين الثقافتين: الشرعية، والقانونية.

- إبراز قدرة الشريعة على المسايرة والمطاوعة لمستجدات الحياة، واستيعابها لكل عناصر الصلاح والخير التي تجود بها الاجتهادات الإنسانية النبيلة، وخبراتها النافعة.

إن منهجي في هذا الفصل يعتمد على التعرّض فقط للقضايا الكبرى واللبنات الرئيسة التي يقوم عليها بناء مؤسسة الاجتهاد، من دون التفاصيل الصغيرة، خاصة الفنية والتقنية؛ ذلك أن البحث في هذه التفاصيل يسير، وهي لا تطرح إشكالات حقيقية وكبيرة، ثم إن محل التعرّض لها إنما يأتي بعد الاتفاق على أمهات المسائل، فهي -إذن- قضايا تبعية لا تثير أيّ نزاع أو خلاف، والاشتغال بها -لا شكّ- يزاحم في إظهار القضايا الكبرى التي هي محلّ الدراسة الحقيقية.

ومن أهم هذه القضايا واللبنات:

- المنطلقات والمبادئ المعرفية التي يقوم عليها بناء مؤسسة الاجتهاد.
- تكوين مؤسسة الاجتهاد.
- اختصاصات مؤسسة الاجتهاد.
- التنزيل القانوني والدستوري لإحداث مؤسسة الاجتهاد.
- البناء التنظيمي لمؤسسة الاجتهاد.

وممّا ينبغي التنبّه له أيضاً في سياق هذا التمهيد، إدراك أن البناء الذي سنشتغل عليه بعد قليل هو تصور ذهني لمؤسسة ذات سلسة طويلة من التدابير والتراتيب، وفيها من خصائص الجدة والتعقيد الشيء الكثير. ومن ثَمَّ، فإن الصورة الحقيقية لمؤسسة الاجتهاد لن تظهر أمام الدارس المتابع ماثلةً إلا بعد استكمال الاطلاع على جميع محطات الفصل وحلقاته. فلربّما يكون محلّ الجواب عن استدراك بعض الأفكار أو استشكالها أو إتمامها جزءاً من حلقة أخرى من حلقات البناء الدستوري والقانوني لمؤسسة الاجتهاد، أو أن اختياري المنهجي قضى بتأجيل النظر فيها إلى محلّ تالٍ أليق بها، وأدعى إلى التناسق والوضوح.

فلنشرع الآن في معالجة مباحث الفصل بما يقتضيه المنهج العلمي من التفسير، والتحليل، والنقد، والاقتراح.

أولاً: المبادئ والمنطلقات المرجعية لبناء مؤسسة الاجتهاد

لم يوجد عبر التاريخ البشري خبرة تشريعية من دون مبادئ معرفية ثابتة تقوم عليها، وتستند إليها في تدبير شؤونها، والنظر في إقامة مقاصدها، وهي تتشكّل من مجموع القيم الدينية والثقافية المكوّنة لهوية المجتمع، وتتأسّس على رؤية سديدة للواقع الذي ستتنزّل عليه فصول التجربة، وتقدّر جوانب القابلية والرفض فيه، ودراسة المقدّرات والموارد الضرورية لعملية التنزيل والتطبيق، ومراعاة المآلات، وآليات التصحيح والتقويم، وقضايا أخرى تقل أو تكثر بحسب كل تجربة، وما يرتبط بها من ظروف وملابسات.

وبذا، فإن فائدة هذا الموضوع هي استجماع وتصور الأصول الحاكمة والأسس الناظمة التي يُرجع إليها في إحداث مشروع مؤسسة الاجتهاد وإدارته، وهي أصول مترابطة، متكاملة، ذات أبعاد متعددة، فيها ما يرتبط بالبُعْد الشرعي الذي اعتبرناه مُوجَّهاً أساساً لكل قضايا البحث، وفيها ما يرتبط بالبُعْد القانوني والدستوري، وفيها كذلك ما يتعلّق بالعمق الحضاري والتراثي، وفيها أخيراً البُعْد التقني والمنهجي. ومن ثَمَّ، فإني أتصور أنه بالنظر إلى هذه الاعتبارات يمكن الحديث عن ستة مبادئ رئيسة، أوردها مرتبة في المطالب الآتية:

١- هيمنة الشريعة على شؤون التوجيه والتشريع في الدولة الإسلامية المعاصرة

هذا هو المقصد الأسمى، وهو أيضاً المبدأ الأول في كل اختيار، وفي كل موقف، وهو المرجع في تقرير الأحكام وإصدار القوانين والتشريعات، وهو الداعي إلى كل مبادرة قد تُفتتح، أو اختيار قد يُقترح، وكل ما سيأتي بعده دائر في فلكه، يحوم حومه، ويروم رومه، وأعني بذلك على وجه الدقة أن نضع في اعتبارنا منذ أول لبنة نرسيها أن موضوع العودة إلى الشريعة وهيمنتها على اختصاص التشريع والتوجيه أمر غير قابل للتنازل، ولا مجال فيه للتفاوض، ولا يصح أن يتسرب إليه تعديل أو تغيير يُحرّف مساره، ويُفرّغه من مضامينه

ومقاصده؛ حتى لو كان ذلك على سبيل التدرّج، وتهيئة الأسباب والعلل التي يناط بها تنزيل الاختيارات ووضع اللبنات.

إن الالتفاف على هذا المبدأ الكبير والمساس بمقتضياته الشرعية الإيمانية، بالقصد أو الخطأ، هو أكبر خطر يتهدد صرح هذا المشروع الكبير بالتقويض والهدم؛ ما يستدعي منّا دوام الحيطة والحذر، وقدراً من التحرّز والتحفّظ في كل فكرة قد نبديها أو مقترح قد نقترحه، وعدم إقراره إلا بعد حبك خيوطه، والتبصّر في آثاره ومآلاته، والتحقّق من درجات رعايته لهذا المبدأ العظيم، وقدرته على حفظ مقاصده ومقتضياته.

ولا نحتاج بعد هذا البيان إلى أن نعيد ما ذكرناه في المباحث السابقة عن وجوب الاحتكام إلى الشريعة وضرورته الحضارية وحتميته التاريخية، ولا أن نسرد ما ورد في ذلك من النصوص والآثار.

٢- المرحلية والتدرّج

أعني بذلك أن يحصل بناء مؤسسة الاجتهاد على مراحل متتالية وخطوات متكاملة، أولها يسوق إلى ثانيها، وهكذا، ويكون ذلك مبنياً على علل موضوعية، واختيارات علمية، وحسابات منهجية دقيقة.

والمرحلية هنا تخص بناء مؤسسة الاجتهاد من حيث هي بناء مؤسسي يقوم على نظم قانونية وقواعد إدارية، وتخص أيضاً ما تنظر فيه من أحكام الشريعة وقضاياها؛ لا على جهة أنه بيان بديل أو تحرير جديد، وإنما على جهة تحقيق المناطات وتدقيق التنزّلات.

وبيان ذلك أن الشريعة قد تمّت وكملت، ولا يُتصوّر استئناف تنزّل جديد لها حتى يقع هذا الخلط، بل إن الإقرار بذلك على فرض أن الشريعة لا يُطبّق منها شيء ركن من أركان العقيدة الإسلامية. قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ

﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وإنما الحديث ينصبّ على استئناف التطبيق، وليس التنزّل. فهذا هو الذي أُبيّن أسبابه ودواعيه.

أ- الدواعي الشرعية:

لنا في الشريعة ما يدل دلالةً صريحةً واضحةً على أهمية مبدأ التدرّج وضرورة اعتماده عند استئناف تطبيق أحكام الشريعة واستكمالها، وذلك باعتبار ما ألمحت إليه من ضرورات الواقع ومشاقه، وهذه الدلائل ترد على مَن يعتقد أن العمل بالتدرّج هو تعطيل للأحكام، وأنه افتراء على الشريعة التي كمل بيانها، وانتهى تنزّلها، وأن المسلم الحقّ، والمجتمع الحقّ يلزمه العمل بأحكامها على الفور، من دون تراخٍ أو تأجيل، عملاً بظواهر النصوص الآمرة بالتزام الشريعة جملةً وتفصيلاً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. وقوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]، وغير هذا كثير.

والجواب على هذا الاعتراض أُبسّطه كالآتي:

إن الشريعة الغراء جاءت لإسعاد البشرية وتحقيق مصالحها في العاجل والآجل. قال الشاطبي -رحمه الله-: "إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لصالح العباد في العاجل الآجل..."[1] قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. ولكي تقوم الشريعة بهذا المقصد؛ يلزم من ذلك ضرورة أن يكون تنزّلها على واقع الناس في توالي الأزمان وتجدّد الأحوال عدلاً وخيراً ومنفعةً. فإن إعلان أصل اعتبار المصلحة وحده لا يكفي في حصول المراد، إلا أن يستتبع ذلك تحقيق مناطه، وتحرير محلّه، والنظر في مآلاته، وتقدير الطرائق والوسائل المحققة لوجوده في كل تطبيق من التطبيقات المتجددة على الوجه

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤.

المصلحي الذي أرادته الشريعة. وبدلالة المفهوم يعلم أنه إذا ثبت أن تطبيق أحكام الشريعة على نحوٍ يعطّل مصالحها المرعية، ويضرّ بمقاصدها الشرعية، ويعود على أحكامها بالصدّ والإعراض، وعلى المكلفين بالمشقة والحرج غير المقدور عليهما؛ لزم من ذلك أمر لا مناص منه، وهو البحث عن طريقة جديدة للتطبيق، والعدول عن الأولى، فمحلّ التأجيل ليس في الحكم حقيقةً، وإنما في زمن التطبيق وما تلبس به من الموانع، ولا يخفى أن تنزيل أحكام الشريعة جملةً على واقعٍ ذكرْتُ بعضاً من خصائصه ومآسيه، لن يثير إلا الاضطراب والفتن التي لا تحمد عقباها، وعندنا في هذا تجارب معروفة وخبرات مشهودة؛[1] أي إنه لن يُحقّق مقصد الشريعة في الهداية والسعادة، فلزم من ذلك ضرورة التحوّل عنه إلى غيره، فإن استحال غيره، وهذا هو الشأن الغالب في قضيتنا، فإنه ليس هناك من خيار سوى اعتبار التدرّج والمرحلية كما تقتضيه القسمة العقلية والمنطقية.

إنه ما من شكّ في أن أحكام الشريعة المنصوصة المتفق عليها؛ كتحريم الربا، والقمار، والخمر، والظلم، ووجوب العدل... قد ثبتت واشتهرت عند الكافة، ولا اعتراض على هذا، ولا جدال فيه، كما لا اعتراض على أن الأصل في تنزيل هذه الأحكام منازلها هو على الفور، ولا يصح في الذهن أنه كلّما تعطّل حكم أو أحكام لزم لاستئناف العمل به وقت وزمان، بلا تقييد أو تخصيص. كل هذا لا كلام فيه، إنما الكلام في تحقيق الجواب عن سؤال المآل، أعني: هل يجوز فعلاً العمل بحكم لم تتحقق مناطاته بعدُ، ولم تتوافر شروطه وضمانات حصول مقاصده؟ فالجواب عن هذا السؤال هو الحكم والفيصل في هذا النزاع.

---

(١) لتعرّف تجربة تطبيق الشريعة الإسلامية في أفغانستان على عهد طالبان، وما شابها من المحاذير والمخاطر، انظر:

- هويدي، فهمي. **طالبان جند الله في المعركة الخطأ**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.
- جلبي، خالص. **الدرس الأفغاني**، مكناس: منشورات ألوان مغربية، ٢٠٠٢م، ص٥، وص٣٢، وص٤٥.

يقول ابن تيمية: "فَأَمَّا إذَا كَانَ الْـمَأْمُورُ وَالْـمَنْهِيُّ لَا يَتَقَيَّدُ بِالْـمُمْكِنِ: إمَّا لِجَهْلِهِ، وَإِمَّا لِظُلْمِهِ، وَلَا يُمْكِنُ إزَالَةُ جَهْلِهِ وَظُلْمِهِ، فَرُبَّمَا كَانَ الْأَصْلَحُ الْكَفَّ وَالْإِمْسَاكَ عَنْ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ... فَالْعَالِـمُ فِي الْبَيَانِ وَالْبَلَاغِ كَذَلِكَ؛ قَدْ يُؤَخِّرِ الْبَيَانَ وَالْبَلَاغَ لِأَشْيَاءَ إلَى وَقْتِ التَّمَكُّنِ، فَإِذَا حَصَلَ مَنْ يَقُومُ بِالدِّينِ مِنَ الْعُلَمَاءِ، أَوِ الْأُمَرَاءِ أَوْ مَجْمُوعِهِمَا؛ كَانَ بَيَانُهُ لِـمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ شَيْئاً فَشَيْئاً بِمَنزِلَةِ بَيَانِ الرَّسُولِ لِمَا بُعِثَ بِهِ شَيْئاً فَشَيْئاً، وَمَعْلُومٌ أَنّ الرَّسُولَ لَا يُبَلِّغ إلّا مَا أَمْكَنَ عِلْمُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ وَلَـمْ تَأْتِ الشَّرِيعَةُ جُمْلَةً... فَكَذَلِكَ الْـمُجَدِّد لِدِينِهِ، وَالْـمُحْيِي لِسُنَّتِهِ لَا يُبَلِّغ إلّا مَا أَمْكَنَ عِلْمُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ... وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ بَابِ إقْرَارِ الْـمُحَرَّمَاتِ وَتَرْكِ الْأَمْرِ بِالْوَاجِبَاتِ؛ لِأَنّ الْوُجُوبَ وَالتَّحْرِيمَ مَشْرُوطٌ بِإِمْكَانِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، وَقَدْ فَرَضْنَا انْتِفَاءَ هَذَا الشَّرْطِ، فَتَدَبَّرْ هَذَا الْأَصْلَ فَإِنَّهُ نَافِعٌ."[1]

وفي هذا شواهد وفيرة وأحكام كثيرة جاءت على جهة الاستثناء من البيان العام، وفيها تأجيل تنزيل بعض الأحكام مراعاةً للأحوال، وتغيّر الظروف، والنظر في المآلات، ومن أشهر ذلك:

- حديث بسر بن أرطأة عند الترمذي، وفيه قول النبي ﷺ: "لا تقطع الأيدي في الغزو."[2] فقد اختلفوا في تعليله على أقوال، أشهرها قول الأوزاعي، وهو المروى عن عمر. ففي سنن سعيد بن منصور عن الأحوص بن حكيم عن أبيه أن عمر كتب إلى الناس "أن لا يجلدن أمير جيش ولا

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، تصدير: عبد الله بن محمد بن حميد، القاهرة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٩٨٤م، ج٢٠، ص٥٧-٦١.

(٢) رواه الترمذي والنسائي في سننهما، وقال الترمذي: حديث غريب. انظر:

- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٣، كتاب: الحدود عن رسول الله، باب: ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، حديث رقم ١٤٥٠.
- النسائي، **المجتبى من السنن**، مرجع سابق، ج٨، ص٩١، كتاب: قطع السارق، باب: القطع في السفر، حديث رقم ٤٩٧٩.

سرية ولا رجل من المسلمين حدا وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلا لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار."[1]

يؤخذ من هذا أن إيقاع الحدّ على مستحقه إذا تلبس به من الظروف، واكتنفه من الأحوال ما يقف في طريق التحقّق بمقاصده؛ جاز التأجيل حتى ترتفع الموانع، وإذا جاز التأجيل جاز التدرّج؛ لأنه واقع في معناه.

- مهادنة الكفار ومصالحتهم على مال أو متاع إذا قويت شوكتهم، وكثرت عُدّتهم، ولم نستطع لهم دفعاً ولا جهاداً، وتقرّر عندنا أن في مواجهتهم هلاكاً للحرث والنسل.

ففي مثل هذه الحال يرتفع وجوب الجهاد مؤقتاً حتى تُستكمل شروطه، وتُعَدّ عُدّته، ولنا في صنيع رسول الله ﷺ في غزوة الأحزاب برهان ساطع؛ إذ كان قد فاتح أهل غطفان في شأن عودتهم إلى ديارهم، وخروجهم من حلف قريش ويهود على أن يكون لهم ثلث ثمار المدينة.

قال الإمام السرخسي في المبسوط: "إن حاصر العدو المسلمين، وطلبوا الموادعة على أن يؤدي إليهم المسلمون شيئا معلوما كل سنة، فلا ينبغي للإمام أن يجيبهم إلى ذلك لما فيه من الدنية والذلة بالمسلمين إلا عند الضرورة، وهو أن يخاف المسلمون الهلاك على أنفسهم، ويرى الإمام أن هذا الصلح خير لهم، فحينئذ لا بأس بأن يفعله لما روي أن المشركين أحاطوا بالخندق... فبعث رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن، وطلب منه أن يرجع بمن معه على أن يعطيه كل سنة ثلث ثمار المدينة، فأبى إلا النصف، فلما حضر رسله ليكتبوا الصلح بين يدي رسول الله ﷺ قام سيدا الأنصار سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة رضي الله عنهما، وقالا يا رسول الله إن كان هذا عن وحي فامض لما أمرت به، وإن كان

---

(١) المروزي، أبو عثمان سعيد بن منصور بن الخراساني. **سنن سعيد بن منصور**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥، ج٢، ص١٩٦، باب: كراهية إقامة الحدود في أرض العدو، حديث رقم ٢٥٠٠.

رأيا رأيته فقد كنا نحن وهم في الجاهلية، لم يكن لنا ولا لهم دين، فكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلا بشراء أو قرى، فإذا أعزنا الله بالدين، وبعث فينا رسوله نعطيهم الدنية، لا نعطيهم إلا السيف، فقال ﷺ إني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة، فأحببت أن أصرفهم عنكم، فإذا أبيتم ذلك، فأنتم وأولئك اذهبوا فلا نعطيهم إلا السيف، فقد مال رسول الله ﷺ إلى الصلح في الابتداء لما أحس الضعف بالمسلمين، فحين رأى القوة فيهم بما قاله السعدان رضي الله عنهما امتنع من ذلك."[1]

- ما يروى في كثير من كتب السير والأخلاق من الحكم المأثورة والفقه السديد في قصة الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز مع ابنه لمّا استعجله في الفصل في كل الخصومات الواردة عليه، وردّ المظالم كلها، لكنّ عمر أبى عليه قوله، وأخبره أن ما تركه الناس على فترات لا يصلح أن يُدفع به إليهم جملة واحدة.[2]

- ما روي من المواقف النبوية المشهودة في قصة إسلام وفد ثقيف؛ فقد اشترطوا على النبي ﷺ خمسة أمور، هي: أن لا يكسروا أصنامهم بأيديهم. وأن لا يُحشروا؛ أي لا يُنتدبوا إلى الجهاد والمغازي. وأن لا يعشروا ولا يجبوا؛ أي الزكاة والصدقة. وأن لا يُستعمل عليهم غيرهم. وأن لا يصلوا.

وقد كان النبي ﷺ يعلم عنهم نخوة الامتناع، وصعوبة المراس، فأنزلهم بالمسجد ليكون أرق لقلوبهم، ووافق على شروطهم الأربعة الأولى، ولم يقبل

---

(١) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩م، ج١٠، ص٨٥.

(٢) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن. **سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ص٨٨.

الخامس، فقال لهم: "لكم أن لا تحشروا ولا تعشروا ولا يُستعمل عليكم غيركم، ولا خير في دين لا ركوع فيه."[1]

ولمّا قيل له في ذلك أجاب بقوله: "سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا". وكذلك كان، وهذا -لا شكّ- من أسمى تطبيقات قانون التدرّج في سيرة المصطفى ﷺ؛ فإن إلزامهم بالأمور الأربعة في ذلك الوقت، وفي تلك الحال التي كانوا عليها من الأنفة والإباء لم يكن ليحقق في نفوسهم مقصود الشرع، وهو كمال الخضوع مع كمال المحبة لدين الله تعالى، بل لربّما كان الإلزام بذلك أدعى إلى العصيان والتكذيب والنزاع، فلذلك أصرّ النبي على ربطهم برباط الصلاة؛ لأنه الكفيل بتغيير ما في النفوس، وإعدادهم للخضوع والإيمان.

ثم إن ممّا يُسترشد به ها هنا قاعدتان مهمتان من قواعد الفقه الإسلامي، هما: "الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً"، و"الأحكام تتغير بتغير الأزمان والأحوال". وهاتان القاعدتان من أصول قانون التدرّج الذي ندندن حوله؛ لأنه لا معنى للتأجيل والتدرّج إلا اعتبار العلل والأحوال، فالمعنى الذي تشترك فيه هاتان القاعدتان أن الأحكام الشرعية معلّلة بعلل، قاصدة إلى معانٍ، متعلّقة بشروط ومناطات. وحيثما تحققت الشروط، وانتفت الموانع وجب إعمال الحكم من غير تأخير، وعكسه إذا تحققت الموانع، وانتفت الشروط، وتأكدنا من ضياع المقاصد، وجب آنذاك التوقف، وتحوّل الواجب من تطبيق الحكم إلى إعداد مناطاته ومتطلباته، أعني نفي الموانع، وإعداد الشروط، ولا شكّ في أن مراعاة هذا التحوّل، بالبحث عمّا يناسبه من الأحكام واقع -بوجه من الوجوه- في معنى التأجيل والتدرّج، بل هو دليل عليهما.

---

(١) رواه أبو داود، كتاب: الخراج والإمارة والفيء، باب: ما جاء في خبر الطائف رقم ٣٠٢٦. انظر:
- عبد الرحمن، عبد الله الزبير. **من مرتكزات الخطاب الدعوي في التبليغ والتطبيق**، سلسلة كتاب الأمة رقم ٥٦، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٧م، ص١٥٧.

ومن الفروع المخرجة عندهم في اعتبار تغير العلل ومراعاة الأحوال:

- فرض عمر الدية على أهل الديوان بدل العاقلة كما كان الشأن على عهد النبي ﷺ؛ لأن معنى العصبة، وتحمّل الغرم، واستحقاق الغنم تغير مناطه من العاقلة إلى أهل الديوان.[١]

- إيقاف عمر سهم المؤلّفة قلوبهم؛ لارتفاع علّته، وهي تأليف القلوب الذي لا يكون إلا مع بداية الإسلام، ولا يعقل أن يستمر طوال الحياة، وإلا أصبح مخادعةً ومداراةً، وليس تأليفاً.[٢]

- جواز التسعير إذا أغلى التجار الأثمان، وتضررت العامة، أخذاً من كليات الشريعة القاضية برفع الضرر، ودفع المشاق، وفرض العدالة، واعتداداً بالعلّة التي لأجلها امتنع النبي ﷺ عن التسعير لمّا طلب الصحابة منه ذلك، وهي الخشية من إلحاق الضرر بأحد المتبايعين، أمّا وقد نزل الضرر، أو أوشك على النزول، فإن رفعه واجب، ولا يكون ذلك إلا بالتسعير.[٣]

فهذه الأمثلة وغيرها يستفاد منها أن مناطات الأحكام تتغير، وأن الأحكام تتبع مناطاتها، والتبعية كما تقتضي الفورية فيما أُعدّ مناطه، تقتصي التراخي فيما ليس كذلك، وهذا هو معنى التدرّج.

قال ابن تيمية: "الواجبات تقام على أحسن الوجوه... إذا لم يكن في إقامتها فساد يزيد على إضاعتها، فإنها من باب الأمر بالمعروف

(١) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. **رد المحتار على الدر المختار ويليه تكملة الحاشية المسماة قرة عيون الأخيار**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨م، ج٦، ص٦٤١.

(٢) الكاساني، أبو بكر مسعود بن أحمد. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٢، ص٤٥.

(٣) ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٩٦م، ص٣٠٠.

والنهي عن المنكر، فإن كان في ذلك من فساد ولاة الأمر أو الرعية ما يزيد على إضاعتها لم يدفع فساد بأفسد منه."[1] غير أن هذا إن كان يعذرنا من جهة المحاسبة والمسؤولية، فإنه لا يعفينا من السعي إلى تحصيل ما نستطيع من الأحكام والتكاليف، لكن على جهة التدريج، فإن ما لا يدرك كله لا يترك جُلّه، والميسور لا يسقط بالمعسور.

ب- الدواعي السياسية والفكرية:

قدّمْتُ في بداية البحث أن واقعنا التشريعي والثقافي قد شهد انحرافاً كبيراً عن جادة الشريعة، وابتعدت قوانيننا عن هدي الفقه الإسلامي، ولم يعد من اليسير على أهل السلطة والسياسة التزحزح عن هذه الأنماط، أو المغامرة بأيّ تحوّل مهما يكن يسيراً عنها، فلدينا اليوم دستور "مُجمع عليه"، يُنظّم شؤون الحكم ومؤسساته، ويكل مهمة التشريع وسنّ القوانين إلى المجالس التشريعية المنتخبة، ولدينا في القضاء محاكم إدارية، وأخرى جنائية، وثالثة عسكرية، ورابعة دستورية، وخامسة تجارية... والقائمة طويلة. وكل واحدة تحتكم إلى قوانينها المفصلة ولوائحها المدونة. ولدينا تعهدات واتفاقيات دولية؛ اقتصادية، ومالية، وعسكرية، واجتماعية... وكل ذلك أُبرم باسم الشعب، وفي غفلة عن أيّ رقابة شرعية.

لقد سرت مقتضيات هذه القوانين في كيان الأمة سريان النار في الهشيم، وبُني على ذلك حقوق وواجبات، وأُبرمت عقود والتزامات، وليس هناك مظهر من مظاهر الحياة مهما يكن يسيراً إلا وله تبعات قانونية ثابتة، وتكاليف تشريعية ظاهرة. ثم إن الشريعة أُريد لها منذ مدّة أن تُغيّب عن مسرح التقنين، فتوقفت عن إمداد الحياة بالتشريعات والقوانين، ولم يستفق أنصارها إلا والوضع مستقر على ما هو عليه اليوم من التنظيم والتعقيد.

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣٤، ص١٧٦.

أمّا مشهدنا الفكري والسياسي فقد أصبح يعجّ بكثير من التناقضات والتيارات السياسية والفكرية من أحزاب وجمعيات ذات توجّه رافض لكل ما هو شرعي وتراثي، فهي تتبنى أفكاراً وافدةً، ونظرياتٍ ماركسيةً وليبراليةً، وتنطلق من رؤى وتصورات لا ترى حلّاً للنهوض بالأمة إلا خارج الإسلام، وهي تعادي الشريعة جهلاً وخطأً، ولا تفتأ منابرها تتصيد ما تعتبره "نقائص" في الشريعة، بل لقد أصبح لها "علماء" متخصصون في ضرب الإسلام، والحطّ من قدر أعلامه، والتشكيك في مسلّماته.

هذا التيار أصبح له اليوم في مسرح الحياة حضور وازن، وتأثير قوي في تشكيل الرأي العام، وأصبح له دعاة وأنصار بالآلاف والملايين، وهو يؤطر الشباب في المعاهد والجامعات، ويصدر العشرات من الجرائد والنشرات، بل أصبح في كثير من البلدان يشكّل الحكومات، ويترأس المجالس والمحافظات التي تصدر القوانين والتشريعات، وتطبق برامجها ونظرياتها في قطاعات واسعة من قطاعات الأمة، فمَن لم يُستلب بإرادته واختياره، استُلب بالبرامج والقوانين رغم أنفه.

أمام هذا الزخم الهائل من الاستقطاب السياسي حدث تدافع حادّ مع كل فكر منافس مهما كان أصيلاً ومنفتحاً، فهذه طبيعة الله في العمران، وسنّته في الناس.

إن هذا التدافع الذي نتابع فصوله ومشاهده كل يوم على صفحات الجرائد، وقنوات الإعلام، يأخذ في كثير من الأحيان أشكالاً عنيفةً ومتطرفةً تصل حدّ التهجم والقذف، بل والقتل أحياناً. وحدّته آخذة في الانتشار والتوسّع، خاصةً أنه أصبح للأمر ذيول إقليمية ودولية؛ فكثير من الدول الاستعمارية، لا تزال غير مصدّقة أن البلاد الإسلامية أصبحت مستقلة، وأن لها الحقّ في اتخاذ قراراتها السيادية بتفرد واستقلال، ومن ثَمَّ فهي لا تفتأ تتدخل في سياسات مستعمراتها القديمة حتى تبقى تابعة لنفوذها المالي والاقتصادي واللغوي... ويجري ذلك تحت مسميات وذرائع كثيرة، مثل: التحرير، والديمقراطية، وصون حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، وحقوق المرأة، وغير ذلك.

ولا تزال هذه القوى تمسك بمفاتيح ومفاصل كثيرة من دواليب الفعل السياسي والإنتاج الفكري في بلادنا، وتتحكّم في كثير من المقدّرات والموارد الطبيعية بفعل الديون والمساعدات المالية والفنية، ثم الاستثمارات الاقتصادية والثقافية التي تُطوّق بها إرادتنا السياسية.

إن ما قدّمْتُهُ الآن هو تشخيص بسيط موجز لطبيعة الوضع السياسي والفكري غير مستوعب؛ لأن الاستقصاء فيه يطول ولا ينتهي، وقد حرّرْتُ فيه دراسات وافية ومتخصصة.

إذا كنّا نقصد إلى إحداث مؤسسة تشريعية جديدة، تهدف إلى إحداث تحوّل كبير في تدبير شؤون التشريع والتقنين تدبيراً يناقض في كثير من مقتضياته البدائل الحداثية المستوردة، ويحقق قدراً من الاستقلالية والتحرر الذي تأباه علينا الدوائر الاستعمارية؛ لا أرى أنه من العقل في شيء في قضية تحتاج إلى جمع كل الطاقات والجهود، وتحقق قدراً من القبول والرضا يشبه الإجماع، -لا أرى- أن ندفع بهذا المطلب النبيل إلى غيابات الصراعات السياسية، والمماحكات الفكرية؛ بأن نتعجل في طرح المبادرة دفعةً واحدةً من دون مقدمات وممهدات تهيئ الأجواء والظروف، وتسعى إلى إحداث قابلية سياسية وثقافية لدى جميع الفاعلين والمتدخلين في الشأن السياسي والتشريعي. ففي مقام الزحمة هذا لا مكان للعجلة أو الحماسة الزائدة، فالواقع يغلب الأماني، ويكذب الأحلام.

وكما أن لك حقّ الدعوة إلى التغيير، فلغيرك حق الاعتراض، والحكمة في هذا المقام هي التدرّج، واعتماد الحوار والإقناع، واغتنام الفرص المواتية للمبادرة بالطرح والفعل. فالمشروع الناجح لا يلقي به صاحبه دفعة واحدة إلى مسرح الفعل، وإنما يحسن اختيار الفرص والمناسبات، ويقدّر الاستعدادات، ويحسب مستوى الاستجابات؛ أي إنه ينظر في واقعه بعين التدرّج والمرحلية، وعلى هذا الهدي تسير هيئات ومؤسسات، وعلى هذا الهدي ينبغي أن تسير مؤسسة الاجتهاد.

ومن التجارب المرة التي جرت أمام أعيننا، ولم تحترم فيها الحساسيات السياسية، ما قامت به بعض الحركات الإسلامية في أفغانستان لمّا استولت على مقاليد الحكم في العاصمة "كابل" أوائل هذا القرن، فعمدت بدافع من الحماسة والعزة إلى المبادرة بطرح سلسلة من الإجراءات غير المحسوبة في شؤون المرأة والفن وحرية التدين والتعبير... ممّا لم تحرر مناطاته، وأكثره من الأحكام الاجتهادية الخلافية التي يحسن التريث فيها، لكنّ غياب فلسفة التدرّج والمرحلية أضرّ كثيراً بسمعة البلد، ولم تحقق التجربة أيّ نفوذ سياسي، أو تغلغل شعبي، أو تعاطف دولي، إلى درجة أن الدول التي كانت اعترفت بها سحبت اعترافها مع أول رصاصة وجهتها لها قوى الاستكبار الدولي بعد أحداث ١١ سبتمبر.[١]

غير أنه احتياطاً للشريعة، وإنصافاً للحقيقة، يجب أن نقرّر بإخلاص وصدق أنه حيثما انتفت أسباب المرحلية، وارتفعت علل التدرّج التي أطلّت في بيانها في هذا القُطر أو ذاك، فإن هذا المبدأ ينحل وينفسخ، وتنتهي وجوه اعتباره؛ إذ الأحكام منوطة بعللها، فما من حاجة تدعو إلى الالتزام بما لم يعد لازماً، وهكذا يجب المسير إلى التطبيق الفوري لأحكام الشريعة بالشروط المحررة وفي المحال المقررة رأساً من غير تسويف، عملاً بالأمر الشرعي الوارد في ذلك، كما هو أصل القول عند كثير من التيارات الإسلامية المعاصرة.

وصفوة القول: إن اعتبار التدرّج والمرحلية هو اختيار منهجي، وضرورة واقعية، وسنّة شرعية، لا يجوز التغافل عنها، أو العدول عنها إلى سواها؛ لأن ذلك مخاطرة ومغامرة بمصير مؤسسة الاجتهاد، وبالتحوّل التشريعي الذي نطمح إليه.

ولهذا فإني في موضوع التنزيل الدستوري لمؤسسة الاجتهاد الآتي بعدُ، سأذكر أن اعتماد ثلاث مراحل رئيسة، هي: مرحلة الاستشارة، ومرحلة التشريع الأولي، ومرحلة التشريع الشامل، هو اختيار راجح ومذهب سديد، وأنه يضمن بلوغ ما قصدته، ويؤمّن تحقّق ما ابتغيته، وذلك على قدر معتبر من الحكمة

---

(١) هويدي، **طالبان جند الله في المعركة الخطأ**، مرجع سابق، ص١٧٥.

والكياسة واليسر الذي نحتاط به للمشاحنات الفكرية، ونتجاوز به المصادمات السياسية التي تؤخّر هذا المسار، وتعطّل انطلاقته وتقدّمه.

٣- تفقيه القانون وتقنين الفقه

ليس الغرض من هذا المبدأ الإقرار بسيادة القانون الوضعي، أو الدعوة إلى هيمنته على مفاتيح التشريع في مؤسساتنا ومجالسنا التشريعية، وليس الغرض كذلك التمكين لتلك القسمة الظالمة التي نسير عليها منذ عهود بعيدة بين الشريعة والقانون، والتي تعطي القانون هيمنة كلية على مجالات كثيرة من مجالات التشريع في الاقتصاد والسياسة والإعلام، وتضيّق مجال الشريعة في الأحوال الشخصية والأسرية؛ فإن التنزّل والترخّص في هذا أمر ينسف دعوتنا إلى المؤسسية الاجتهادية، ويفرغ مضمونها من كل معانيه الشرعية وأدواره وقيمه الحضارية، وإنما القصد الإفادة ممّا تحصّل لدى علماء القانون خلال مسيرته المعاصرة من وجوه التنظيم والتدبير، وضروب الجدة والفعالية في ابتكار المناهج، وإبداع الحلول والبدائل الفنية والإجرائية في مجال التشريع والتقنين، فهو تكامل وتلاقح فني وتقني لا يتعداه إلى المعاني الثقافية أو المضامين القيمية.

ولا يجوز لنا في هذا المقام أن نتوجس من أمثال هذه البحوث، فبعضهم يظن "أن في مقارنة الشريعة بالقانون تقليلا من شأن الشريعة ومصدرها الرباني، وهذا من ضعف الثقة بالنفس، والواقع خلاف ذلك، فإن الدراسة المقارنة تجلي من مزايا الشريعة ومن ثراء الفقه ما يجعلها محل تقدير واحترام الجهات العلمية العالمية، ومن ناحية أخرى، فإن حركة الاجتهاد في المسائل المستحدثة التي ليس لها حكم في الفقه التقليدي، بحاجة إلى معرفة الآراء والحلول، التي أخذت بها القوانين الوضعية ليكون الاجتهاد عن بينة واطلاع لا عن تسرع وجهل بواقع المسائل محل الاجتهاد "الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها."[(١)] وتفصيل ذلك أُبسّطه في قضيتين اثنتين:

---

(١) عطية، جمال، والزحيلي، وهبة. **تجديد الفقه الإسلامي**، سلسلة حوارات القرن الجديد، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م، ص٤٣.

أ- الشريعة والقانون وتقارب المقاصد التنظيمية

أعني بالشريعة ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام لضبط تصرفاتهم وعلاقاتهم على مقتضى الميزان العدل الذي بيّنه في كتابه وسنّة نبيه. جاء في القاموس الفقهي: "الشريعة هي ما شرعه الله من العقائد والأحكام،"(١) أمّا القانون فهو "الأحكام الوضعية التي تواطأ عليها الناس بغرض تنظيم مجتمعاتهم تنظيما يحقق الخير لعموم الأفراد، ويكفل المصلحة العامة للمجموع."(٢) ونحن نعرف أن لكل من الشريعة والقانون مصادر، وخصائص، ومجالات متباينة في بعض فصولها -على وجه الإجمال- إلا أن المقاصد الدنيوية التنظيمية إذا استثنينا جوانب يسيرة منها، قد يقصد بها التعبد والدينونة، فإنها تكاد تكون متقاربة. "فقد عرف الإنسان الدين قبل أن يعرف القانون، بل إن قواعد القانون الأولى كانت في بدء نشأتها قواعد دينية، وكان القانون في كل مجتمع ينشأ معتمدا على الدين ممتزجا به حتى أن رجال الدين كانوا هم أنفسهم رجال القانون."(٣) وما قدّمته من التعريفين السابقين يظهر أن الغاية من الشريعة والقانون -على وجه الإجمال- هي إقامة الميزان بين الناس بالقسط في مختلف مناشطهم.

يقول الأستاذ عبد الهادي بوطالب في بحثه "الشريعة والفقه والقانون" سائلاً ومجيباً: "أليس هناك جوامع مشتركة بين حكم الشريعة وتنظيمات القانون؟

والجواب على ذلك يكون بالإيجاب، فبحكم أن الشريعة دين الفطرة التي فطر الناس عليها، أي أنها نظام يبقي على ما يعتبره البشر مطابقا لجبلته الأصلية من قواعد ومبادئ وحتى أعراف سليمة، وبحكم أن القانون الوضعي كان ولا يزال يستمد أصوله من قواعد القانون الطبيعي، فلا عجب أن يلتقيا في مبادئ مشتركة..."(٤)

---

(١) أبو جيب، سعدي. **القاموس الفقهي: لغة واصطلاحاً**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨م، ص١٩٣.

(٢) مكاوي، رجاء ناجي. **مدخل للعلوم القانونية**، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٨م، ص١٤.

(٣) الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة ومكارمها**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩١م، ص٧٠.

(٤) بوطالب، **الشريعة والفقه والقانون**، مرجع سابق، ص٣٨-٣٩.

لقد أُنجز في هذا الموضوع دراسات علمية وافية في المشرق والمغرب، وكلها مُجمِعة على إمكانية الإفادة المتبادلة بين الشريعة والقانون. ومن أهم هذه الدراسات ما خلص إليه مجموعة من الباحثين في مجال المقارنة بين المذاهب الفقهية الإسلامية، والمدارس القانونية الوضعية، فقد انتهت بهم الدراسة إلى ملاحظة وجود تطابق كبير بينهما في مجالات عدّة، من بينها:

- تطابق نظرية القانون الروماني مع الفقه الإسلامي في تقسيم الحقّ إلى شخصي وعيني؛ فممّا يلاحظ أن الفقه رتّب على الحقّ العيني نفس الآثار التي رتّبتها القوانين الحديثة؛ من أن للبائع في البيع بالثمن الحال حق حبس المبيع إلى أن يؤدي المشتري جميع الثمن.
- نظرية التعسّف في استعمال الحقّ؛ إذ أقرّ الفقه والقانون منع صاحب الملك من الإضرار بالجار إذا كان الضرر فاحشاً.
- مسؤولية غير المميّز، فقد اتفق الفقه والقانون على أن المسؤولية المدنية لا تتوقف على وجود القصد والتمييز. وعليه، فغير المميّز إذا أضرّ بفعله الشخصي بمال الغير تعيّن عليه ضمان ما أتلفه.
- أحكام التبعة... فالفقه يقول بضمان مَن أتلف ما بيده أو بيد أمينه من مال الغير؛ سواء عن قصد أو دون قصد، فالمتلف ضامن وإن لم يتعمد...[1]

وممّا يحسن إيراده في هذا المقام خلاصة التقرير الذي أعدّته اللجنة العليا لتقنين الشريعة الإسلامية بالأزهر يوم كانت مصر -أواخر القرن الماضي- تشهد حراكاً إسلامياً وسياسياً كبيراً، قادته زعامات سياسية وعلمية بغرض الدفع في اتجاه أسلمة القوانين المصرية، فقد جاء فيه: "إن القوانين الوضعية المطبقة حاليا تتضمن أقساما ثلاثة:

- قسم منها مصدره الشريعة الإسلامية الغراء ومطابق لأحكامها.
- قسم آخر لا يخالف رأيا مقطوعا به.

(١) المرجع السابق، ص٣٤.

- وقسم ثالث، ينقسم بدوره إلى قسمين: أولهما: يقتضي الحكم بعدم مشروعيته مزيدا من البحث والتروي، ويتعين من ثم بحثه بحثا مستفيضا قبل القطع فيه برأي. وثانيهما: مقطوع بأنه مخالفة صريحة واضحة للقواعد الرئيسة للشريعة الإسلامية قولا واحدا، وتأتي على رأس القائمة في هذا القسم الحدود الشرعية والربا "ربا الجاهلية" وعقود الغرر..."[1]

وبذا، يجوز لنا أن ننظر إلى القانون الوضعي في بُعْده التنظيمي الصرف، كما في كثير من مبادئه وقواعده الطبيعية على أنه محاولة بشرية اجتهادية، تحمل جوانبَ من الصواب، وقدرةً على خدمة الإنسان ورعاية مصالحه وشؤونه، فليس كل ما في القانون شرّ وكفر، وليس كل ما فيه خير وصلاح.

إن هذا التقارب في المقصد والغاية، لا شكّ في أن له توجيهاً وتأثيراً في كثير من أحكام وقواعد التقنين والتنظيم الجارية في بلادنا الإسلامية؛ فإن الحقّ والصواب لا يمكن أن يجهله كل الناس، لا سيّما إذا كانوا من أهل الحكمة والعقل الذين لهم دراية بالإنسان والأخلاق والأديان.

وتأسيساً على هذا البيان، فإن ما ندعو إليه من تدبير اجتهادي تشريعي يسعى إلى إعادة الشريعة الإسلامية لتصبح المصدر الرئيس للتشريع؛ يقتضي -بالضرورة- نوعَ تزاحم وتوارد بين التشريع القانوني والتشريع الإسلامي، فإنه من هذه الناحية (تقارب المقاصد) يجوز لنا أن نفيد من القانون على وجه لا يضرّ بالمعاني والمقاصد الشرعية، بل يخدم فاعلية التوجيه والتنظيم للعلاقات والمرافق.

ب- الشريعة والقانون: وجوه التكامل والإفادة

ليست الأبعاد التنظيمية والفنية هي وحدها التي تُبرّر هذه الدعوة إلى التكامل، بل إن لذلك أسباباً ومبرِّرات لا تقل شأناً عن الأسباب المذكورة:

أولها: إن هذا التكامل واقع فعلاً في مجالات كثيرة من مجالات التشريع، وأصل ذلك أنهما مصدران رئيسان من مصادر التشريع في جميع القوانين المدنية

---

(١) الصاوي، صلاح. **التطرف الديني؛ الرأي الآخر**، القاهرة: الآفاق الدولية للإعلام، ١٩٩٣م، ص٤٥.

الجارية في بلادنا الإسلامية، مثل قوانين الالتزامات والعقود، وأحكام البيع والرهن والحيازة والإجارة وما يتبعها... وقد تستقل الشريعة بالفصل في قضايا كثيرة كما في الأحوال الأسرية، وقد يستقل القانون الوضعي استقلالاً يكاد يكون كلياً في النظر في قضايا وأحكام أخرى؛ كالعقوبات الجنائية، وتنظيم معاملات الصرف المالي والأسهم والسندات والضرائب، وغيرها. ولكن، بالرغم من ذلك تبقى قنوات التلاقي بينهما واردةً، بل كثيرةً وسالكةً.

إن هذا النوع من التقارب بين القانون والشريعة الذي فرضته عوامل بيئية، وتاريخية، وفنية، ومصلحية؛ يمدّ الواقع التشريعي بأبعاد جديدة من القوة والتنوع، والقدرة على الإفادة والانفتاح، ولا يجدر بنا أن نلغيها أو نقصيها عن الوجود، بل الواجب علينا تطويرها وإغناؤها، خاصةً في جوانبها التنظيمية والشكلية. أمّا المضامين الملزمة قانوناً، والنافذة قضاءً، فإن الشريعة كفيلة وجديرة بها.

ثانيها: إن القانون الوضعي بفعل معايشته الواقع البشري خلال مراحل التقدم العمراني والازدهار الحضاري؛ اكتسبت قواعده، وآليات إصداره، وتنفيذه، ومراجعته... خبرةً وتمرّسا بنوازل التشريع والدسترة. وأصبح القانون علماً من أجلّ العلوم وأرفعها شأناً، وأصبح له خبراء متخصصون، ومعاهد وكليات، وشعب وتخصصات، ومناهج ومدارس، بل مؤسسات ووزارات.

إن النجاحات التي حققها الفكر القانوني المعاصر كثيرة، ويحق لنا أن نستثمرها في تدبيرنا الاجتهادي التشريعي الذي ندعو إليه دون أيّ حرج أو تناقض، ومن ذلك مثلاً:

- تقنين الشريعة وتدوين أحكامها وقواعدها في صورة مواد مفصّلة، كما هو واقع الحال في القانون الوضعي، وكما هو الأمر في قوانين الأحوال الشخصية.
- تقسيم أحكام الشريعة إلى تخصصات جنائية وأسرية ودستورية وتجارية... ليس فقط على المستوى العلمي والأكاديمي، بل أيضاً على المستوى القضائي، كما هي الحال عندنا اليوم في المحاكم المختلفة.

- اعتماد مبدأ القضاء الجماعي بدل الفردي.
- اعتماد مبدأ الدفاع الشرعي، والتوسّع في ذلك على نحوٍ يقرب ممّا يجري اليوم في تنظيم مهنة المحاماة.
- اعتماد صيغة القضاء التراتبي المتخصص: الابتدائي، فالاستئنافي، فالقضاء الأعلى.
- الاحتياط الشديد في آليات اقتراح القوانين ومناقشتها وإصدارها ونشرها، والإفادة من الدراسات والعلوم الإنسانية والطبية والاجتماعية المساعدة على إقرار الأحكام والقواعد.

ثالثها: إن فلسفة التكامل والتواصل قد غدت اليوم عنواناً واضحاً بارزاً دالّاً على الرقي الاجتماعي والثقافي، والسمو العمراني، فـ"الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها."[1] وفي هذا معنى عميق يلفت إليه النبي ﷺ، هو ألّا يقصر المؤمن بحثه عن الخير في حدود كيانه، وداخل حيّزه، فلربّما كانت طلبته وراء هذه الحدود، وهذه خير دعوة للانفتاح والتواصل.

وفي حال وضحت الأهداف، ورُسمت الخطط، وأُمنت المخاطر، فإن فلسفة التوجس والرفض لا تحقق خيراً، وقد يضيع من الجهد والوقت ما الله به عليم، لا لشيء إلا لغلبة القوى الغضبية والنفسية المنغلقة على الطبيعة البحّاثة القادرة على تحويل الشرّ إلى خير، والخطأ إلى صواب، وليس بعد التواصل والتكامل إلا الاختلاف والتنافر. وفي وضعنا الذي نحن فيه ليس من الحكمة أن نعلن حرباً على كل القانون، ونجهر من أول يوم باللعنة عليه، وعلى مَن وضعه وحكم به، فلم يبقَ إلا الحوار والتواصل والتكامل.

---

(١) رواه الترمذي وابن ماجة في سننهما، وقال الترمذي: حديث غريب. انظر:
- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٥، ص٥١، كتاب: العلم عن رسول الله، باب: ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم ٢٦٨٧.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٩٥، كتاب: الزهد، باب: الحكمة، حديث رقم ٤١٦٩.

فالخلاصة "أننا بحاجة إلى دراسة للعلاقة الدقيقة بين القانون والشريعة لا على أنها مواجهة بين عدوين، وإنما في ظل التوجه إلى تقنين الشريعة يصبح القانون بآلياته جزءا من النظرة المستقبلية لتطبيق الشريعة... ولا يجوز سياسة إثارة معركة بين القانونيين والشرعيين، في حين أصبح كثير من القانونيين مقتنعين بسمو مبادئ الشريعة وضرورة تطبيقها، وكثير منهم ساهم بدراساته المقارنة بين القانون والشريعة في إظهار مزايا الشريعة وثراء الفقه، كما ساهم من خلال لجان تقنين الشريعة في خدمة هذا الهدف النبيل."[(١)]

٤- الانفتاح على الخبرات التشريعية المؤسسية المماثلة، والإفادة من محاسنها

أعني بالانفتاح على الخبرات التشريعية المؤسسية المماثلة: البحث عنها، والاطلاع على مضامينها الشكلية والموضوعية، ودراستها، والإفادة منها فيما يستوجب ذلك ويقبله. ولا يقتصر الأمر على التجارب التشريعية الإسلامية، وإن كانت هي الأولى بالعناية والاهتمام، بل قد يتعدى المقام إلى غير الإسلامية، خاصةً في جوانب التنظيم، وآليات الإصدار، وطرائق المناقشة، ومناهج المراجعة والمراقبة.

إن العالم اليوم يعجّ بعشرات التجارب والخبرات التنظيمية التي تُسهم في إغناء التجربة الإنسانية في مجال التشريع والتقنين، وتُقدّم حلولاً وافية وبدائل راقية جامعة لسمات الأصالة والمعاصرة، لا ينبغي لنا إهمالها، وغض الطرف عنها، بل الواجب على مَن كان في مثل وضعنا التشريعي، ويسعى لإحداث تغيير وتحوّل حقيقي في دواليب التشريع أن يفتح بصيرته على أمثال هذه الخبرات، ويستفيد منها الدروس والعبر.

غير أنه وجب التنبيه في كل عملية انفتاح واقتباس على جملة محاذير قد تضرّ بالغاية من هذا الاقتباس، أختصرُها في اثنتين:

---

(١) عطية والزحيلي، **تجديد الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص٤٣.

لتعرّف الأفكار العلمية الهادفة التي تطرح اليوم في موضوع النظرة الشرعية إلى القانون وكيفية أسلمته وإصلاحه، انظر:

- الصاوي، **في التطرف الديني؛ الرأي الآخر**، مرجع سابق، ص٤٩،
- الخمليشي، **وجهة نظر**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٨.

أولاهما: وجوب مراعاة الخصوصيات الثقافية والاجتماعية لكل تجربة تشريعية؛ ذلك أن كثيراً من المفاهيم والقيم التي تدعى اليوم بالكونية، مثل: الديمقراطية، والحرية، والمساواة، وحقوق الإنسان... والتي تشكّل المقوّمات الرئيسة للتجربة الغربية في السياسة والتشريع؛ هي غيرها في البلاد الإسلامية من وجهة ثقافية وفلسفية. وقياس التجارب على بعضها لا يستند على مجرد المشابهة الشكلية أو النجاعة الوظيفية في بيئة النشأة، بل على العلل العميقة ذات الأبعاد الكثيرة التي تبتدئ من النظر في الأصول الدينية والتراثية للأمة، ولا تنتهي إلا بالنظر في مآلاتها الاجتماعية والسياسية، وهذا موضوع يتوسّع فيه فلاسفة القانون والاجتماع أيّما توسّع.

ثانيتهما: تحديد مجال الإفادة والاقتباس، بحيث يتقرّر عندنا -منذ أول خطوة نرسمها على طريق الانفتاح- أن غايتنا ومقصدنا الأول هو الطرائق والكيفيات، والأساليب والمناهج، وليس المصادر والأحكام والشرائع. فاستصحاب هذا الحصر لا يعيق عملية الاقتباس، ولا يعطّلها، بل هو يرشدها ويصونها من أيّ هدر للطاقات، أو تبديد للجهود والأوقات فيما لا يُطلب ولا يُراد.

وعندنا في فقهنا وتراثنا الإسلامي ما يستحق أن نخصه باسم خاص دلالةً على أصالته وعراقته، أعني فقه الاقتباس، وهو فقه وضع أسسه النبي ﷺ، وتوسّع فيه خلفاؤه توسًّعا كبيراً، وعنهم أخذ سلف الأمة المرضيين أصوله وأحكامه إلى أن تعطّل وجمد إبان عهود الانحطاط والتدهور.

لقد اقتبس النبي ﷺ من تجارب الفرس والروم وأفاد منها، وكذلك فعل عمر والخلفاء من بعده في ميادين السياسة، والإدارة، وتنظيم الوظائف، وغير ذلك ممّا هو معروف ومدون.[1] ولم تضمر فكرة الاقتباس إلا مع عهود الانحطاط والجهل الذي طغى على بلادنا العربية والإسلامية خلال القرون القريبة الماضية، حيث أصبح الاقتباس اتباعاً لسنن اليهود والنصارى، ومروقاً وخروجاً عن الملة، ولذلك غدت الحاجة اليوم ماسة لنفض الغبار عن هذا الفقه بالتأصيل والتقعيد

(١) الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ج١، ص٢٩١.

والتطبيق، فهذا هو الـذي يُسهم في تعبيد الطريق لصحوة حقيقية، ونهوض حضاري منشود.

ومن الخبرات التشريعية التي تستحق أن نعيرها قدراً من الدراسة والاهتمام لعلّها تكون موضع اقتباس واستلهام، أذكر:

- التجربة الإسلامية في الخلافة والإمامة.[١]
- التجربة الديمقراطية في البلاد الغربية.[٢]
- التجربة الإيرانية؛[٣] نظام ولاية الفقيه.
- تجربة استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية في الكويت،[٤] وغير هذا كثير.

---

(١) من الدراسات الجادة التي تناولت هذا الموضوع:

- الخلافة لعبد الرزاق السنهوري، وهو البحث الذي تقدّم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة ليون بإشراف أستاذه أدوار لا مبير.
- الإمامة في الإسلام: أسس ومبادئ وواجبات، الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن الطريقي.
- الخلافة والإمامة، ديانة وسياسة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الإسلام، عبد الكريم الخطيب.
- الخلافة والخلفاء الراشدون بين الشورى والديمقراطية، سالم البهنساوي.

(٢) من الدراسات الجادة التي تناولت هذا الموضوع:

- دفاع عن الديمقراطية، عبد الكريم غلاب.
- الحكومة الديمقراطية: أصولها، ومناهجها، فاضل الصفار.
- الديمقراطية: المفاهيم والإشكالات، ناجي علوش.

(٣) من الدراسات الجادة التي تناولت هذا الموضوع:

- الفقيه والسلطة والأمة: بحوث في ولاية الفقيه والأمة، مالك مصطفى وهبي العاملي.
- دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، آية الله العظمى المنتظري.
- نقد ولاية الفقيه، محمد مال الله.

(٤) انظر نص الحوار الذي أجراه خالد المذكور رئيس اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في موضوع تقييم تجربة أسلمة التشريعات بالكويت، على الموقع الإلكتروني:

- http://www.islamonline.net/livedialogue/arabic/Browse.asp?hGuestID=u44P0a

٥- مؤسسة الاجتهاد: الهوية الأصيلة، والتنظيم المعاصر

ليست الدعوة إلى مأسسة الاجتهاد وتنظيمه على مقتضى ما أُبيّنه وأُفصّله ثورةً كليةً على الأوضاع التشريعية القائمة، أو انقلاباً على المؤسسات الدستورية، أو نبذاً للقيم الكونية النبيلة التي تواطأت عليها الأمم العاقلة، وتحاكمت إليها الأنظمة الرشيدة. ولا يجوز أن يصحب دعوتنا إلى مأسسة الاجتهاد ما يشير إلى حالة من الرفض الكلي للواقع، والسخط العام على دواليب التدبير التشريعي المعاصر. وفي الوقت نفسه لا يشير إلى الخنوع، والرضا بالباطل، والسكوت عن الحق، بل يدور مع محور الإنصاف حيث دار. ولا يجوز أيضاً أن تكون انقطاعاً كلياً عن الماضي والتاريخ، أو تنكّرا لتراثنا الفقهي الإسلامي، وإنما هي امتداد له، وفرع عنه، تأخذ منه، وترجع إليه ولكن، برؤية واعية، ونظر متجدّد.

وبيان ذلك في هذا المقام أوجزه في اعتبارين اثنين يجيبان بدقة ووضوح عن سؤال الهوية؛ هوية مؤسسة الاجتهاد، ومحل تصنيفها، وهل هي نقل واقتباس عن غيرنا نكسوه بأكسيتنا، ونطلق عليه من ألقابنا، أم استدعاء متبصّر لعمل السلف المرضيين ننفض غباره، ونجدّد صرحه في رعاية وتفاعل مع مقتضيات المعاصرة في السياسة والتشريع؟

أمّا الاعتبار الأول فتفصيله أن مؤسسة الاجتهاد من حيث هي وظيفة تشريعية، وقرارات شرعية، وارتباط بمصادر الوحي، وإفادة من معارف الفقهاء السابقين، واسترشاد بأقوالهم وخبراتهم؛ ليست شيئاً جديداً، وإنما هي تجديد لما بلي من صرح التجربة الإسلامية في الاجتهاد والتشريع والحكم.

وقد تعارف المسلمون (سلفهم، وخلفهم) على أن مقام الشريعة عندهم مقدّس منزّه، لا يتطرّق إليه تحريف أو إبطال، وأن الاجتهاد هو القناة التي منها يتدفق ماء الشريعة ليسقي الحرث والنسل، وقد حرصوا كل الحرص على أصولهم، وجعلوا الشريعة هي مصدرهم في التشريع، منها يستمد المجتهد أصوله، وعليها يبني فروعه، وإليه يرجع المفتي والقاضي والسلطان في أحكامه

وأقضيته، فلم يكن للأمة مدّة تاريخها الطويل نظام دستوري أو مدوّنات قانونية تحتكم إليها، وترجع إليها في مجالات الاقتصاد والاجتماع والسياسة غير الشريعة الإسلامية.

ومؤسسة الاجتهاد ينبغي أن تكون الحلقة التالية في التحقّق بهذه المعاني، والاستمساك بهذه العرى حتى تستأنف مهامها وأدوارها التشريعية المنشودة.

وأمّا الاعتبار الثاني فبيانه أن مؤسسة الاجتهاد من حيث هي مؤسسة دستورية تقوم بدور تشريعي حاسم يُفرض عليها تحت ضرورة التنظيم السياسي والقانوني القائم، وضغط المستجدات العصرية المعيشة، من مفاهيم فلسفية، وحقوقية -يُفرض عليها- أن تكون إضافةً منفتحةً لا تقصر على نمط أو نموذج واحد يُحتذى دون سواه، بل هي مرنة منفتحة بحسب تجدّد الأحوال والأزمان، وتفاوت مراتب الصلاح والفساد، وهي تتقاطع مع التجارب التشريعية الناجحة اليوم في هذه النظرة، وتتكامل معها ولا تتنافر، وهذا يفتح باباً واسعاً من أبواب المرونة والاقتباس الجادّ البنّاء؛ حتى تفيد من كل ما هو نافع، فتطوّر من أدائها، وتعزّز قدرتها على المسايرة والتجدّد.

يقول المستشار طارق البشري: "إن من أوضاع المؤسسات العاملة في المجتمعات الإسلامية الآن ما جرى اقتباسه من نظم الغرب وهيئاته، قد أثبت قدرا من الفاعلية وإمكان تحقيق الرشد من خلاله في الأنشطة الاجتماعية المختلفة، مثل النظام النيابي، ونظم النقابات المهنية والعديد من أساليب الإدارة ومناهج تقسيم العمل وتوزيعه... وتشكيل النظم المجلسية..."[(١)]

إن هذه الموازنة بين التمسك بالهوية الأصيلة واعتبار التنظيم المعاصر هي قوة دافعة لإنجاح التجربة؛ لأنها تخرجها من براثن الغرابة الماضوية، ولا تقحمها في غيابات الاستلاب، بل تضمن لها ميزة الوسطية والاعتدال التي تذيب الحساسيات

---

(١) البشري، **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، مرجع سابق، ص١٣٣.

السياسية، وتقرّب الفوارق الفكرية والإيديولوجية، ومن ثَمَّ تخفّ حدّة الاعتراض والتحفّظ، وتتسع مساحة الحوار والتواصل، والقبول بالرأي الآخر.

٦- الموازنة بين حق الأمة في الإشراف على شأنها العام، وواجب المؤسسة في الاجتهاد التشريعي

من المبادئ الرئيسة التي يقوم عليها البناء المؤسسي للاجتهاد، وتتأسس عليها مضامينه، وتتحقق بها ثماره الحضارية وآثاره الشرعية؛ مبدأ الموازنة بين حق الأمة في الإشراف على شأنها العام: تشريعاً وقضاءً وتنفيذاً، وواجب مؤسسة الاجتهاد في الفقه والاجتهاد.

وهذا المبدأ من أثبت المبادئ أصالةً، وأكثرها حساسيةً، وأشدّها حاجةً إلى البيان والتحرير، وذلك لما يثيره من قضايا وإشكالات شرعية وثقافية.

ومبعث هذه الخصوصية فيه وارد من نظرتين متباينتين تهيمنان على ساحة الفكر السياسي المعاصر: إحداهما فقهية موروثة، والأخرى تظهر كأنها مقتبسة وافدة.

أمّا الفقهية الموروثة فهي تخص الجمهور الواسع من الدعاة والمثقفين المسلمين، وخلاصتها أن أصل الاجتهاد في الشريعة الإسلامية كان دائماً هو الأصل المحكم في قضايا الفقه والقضاء والتشريع، لم يزاحمه في ذلك أصل آخر، وهذا أمر تقرّر منذ عهد الرسالة، واستمر العمل عليه عقوداً ودهوراً، وانتصب للدلالة عليه من الشواهد ما لا يحصى عدداً، وقد مرّ بسط طرف من ذلك في مباحث سابقة.

ومن ثَمَّ، فإنه لا يتصور في ذهن أيّ دارس مطّلع على شأن الاجتهاد في التشريع الإسلامي، أن يستسيغ -عند الحديث عن استئناف جديد لوظيفة الاجتهاد- أيّ مزاحمة أو اشتراك لأيّ أصل آخر في تدبير قضايا التشريع لأصل الاجتهاد، ولو كان حقاً لمجموع الأمة.

وأمّا التي تظهر كأنها مقتبسة وافدة فهي حق الأمة في الإشراف على شأنها التشريعي، وإنتاج أحكامها وقوانينها التي تحتكم إليها في اقتصادها وسياستها وإدارتها عبر المؤسسات التشريعية المنتخبة.

وهذا ما يدعوه الفكر السياسي المعاصر بالاختيار الديمقراطي، ويَسِمُهُ كثير من المثقفين بالشورى الإسلامية.

لقد توالت في المسألة كتابات كثيرة، قدّم فيها الدارسون آراءً متناقضةً ومتضاربةً، وأُثيرت بشأنها زوابع من المشكلات، ولا تزال إلى اليوم غير مستقرّة على رأي، ولها واجهات وامتدادات شتى، لكن يهمنا منها في هذا المقام وجه واحد، هو التشريع.

فهل الولاية في إدارة دفّة التشريع، وبناء مؤسساته، وصياغة أحكامه تكليف يخص الأمة، وحق يثبت لها بمقتضى الخطاب القرآني الواضح في هذا الشأن، بحيث تكون هي ماسكة مفاتيحه، ومفوّضة أمره لِمَن تشاء من الأفراد والهيئات والمجالس على نحو ما يجري اليوم في أكثر دول العالم، أم هي وظيفة علمية متخصصة يختص بها القادرون من العلماء، ويُنتدب لها المجتهدون من الفقهاء؟ وما الاختيار الأمثل والحل الأنجع الذي سنرسو عليه في اجتهادنا المؤسسي؟

إن هذا هو مبعث الارتباك الحاصل، وهو سرّ التحيّر والاضطراب الذي يشوب دراسات كثيرة تناولت هذا الموضوع، وقدّمت فيه رؤىً وأطاريحَ لم تسلم من نقد الناقدين، وردّ الرادّين.

والذي أراه صواباً في هذا الشأن هو الموازنة بين الأمة ومجتهديها، موازنةً مبنيةً على أساس القسمة المنصفة العادلة التي لا شقاق فيها ولا غبن، فلكل من الطرفين مجال واختصاص؛ الأمة بشهودها وخيريتها ووسطيتها، والعلماء المجتهدون بما استحفظوا من العلم، وما أُخذ عليهم من الميثاق.

وليس هذا من المفاصلة الداعية إلى الصراع والتنازع، بل هو التكامل المفضي إلى التآلف والتراحم.[1]

وأساس الفصل في هذا الشأن يعتمد على التفرقة بين المجالات التشريعية التي تنظر فيها الهيئات التشريعية؛ ما صفتها؟ وما طبيعتها؟ وما نوع الخبرة التي تتوقف عليها؟ وهل هي من مشمولات الفقه والشريعة، أم من القضايا التقنية والفنية التي ترجع إلى الخبرة المتخصصة في مجالات التدبير والإدارة العامة؟

فما كان من قضايا الفقه والشريعة وكّلنا النظر فيه إلى أهله؛ أي مؤسسة الاجتهاد، وما كان من الثاني فالبتّ فيه للأمة عن طريق ممثليها المنتخبين في المجالس التشريعية.

وفي تصوري أنه بعد النظر في الوظيفة التشريعية في الدولة المعاصرة، والتمعن في نتاجها، وما يصدر عنها من تشريعات، وباستحضار طبيعة وأبعاد الوظيفة الاجتهادية التي نأمل عودتها، ونبحث سبل التمكين لها؛ فإن مجالات النظر التشريعي لا تخرج عن مجالين اثنين:

المجال الأول: وهو على قسمين:

الأول: "لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك..."[2] وهو ما ندعوه بالأحكام القطعية المعلومة من الشريعة بالضرورة، وذلك مثل: تحريم الخمر، والربا، والقمار، والزنا، وأكل لحم الخنزير والميتة... فهذه قد بيّنها الوحي، وأجمعت عليها الأمة، ومجال النظر فيها ليس هو اجتهاد

---

(١) سنورد في موضوع "التكييف والتنزيل" أن مؤسسة الاجتهاد هي جزء لا يتجزأ من السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية المعاصرة، وأنها واقعة ضمن الاختيارات التمثيلية التي تنوب فيها عن الأمة في إدارة الشأن التشريعي العام.

(٢) ابن القيم، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٥.

الفهم والاستنباط، وإنما اجتهاد التنزيل وتحقيق المناط، وهذا من أوكد واجبات السلطة التنفيذية التي أوكلت لها الأمة أمر السياسة والإدارة، لكنّ حقّ المساءلة والرقابة واقتراح البرامج التنفيذية لتنزيل هذه الأحكام هو حقّ للأمة، بل هو واجبها الذي ينبغي أن تمارسه بواسطة مَن تنيبه عنها في القيام به، ولا ريب أن هذا يقتضي نظرين اثنين: نظر شرعي اجتهادي يوكَل إلى مؤسسة الاجتهاد، ونظر فني دنيوي تختص به المجالس التشريعية المتخصصة.

الثاني: وهو أوسع من الأول، وأشمل منه، وفيه قضايا كثيرة مستجدة، مثل: تنظيم بعض العقود الجديدة، وتقنين القواعد المنظّمة لكثير من العلاقات والمرافق الاجتماعية والاقتصادية والمالية الحادثة، وتشريع بعض العقوبات والجزاءات على بعض الجنح، والجنايات، والمخالفات الطارئة ممّا يحتاج تحرير مناطه إلى دربة فقهية، وخبرة أصولية، مثل: جرائم الإرهاب الجديدة، والجرائم الإلكترونية، والسطو الفكري والمعنوي، وغير هذا كثير.

ويلحق بها قضايا مدنية اجتهادية، يتطلب البتّ فيها دراية وخبرة بواقع العصر، وبأصول الشريعة وقواعدها، مثل: المستحدثات في قضايا المصارف، والبورصات، والنوازل الجديدة في شؤون العلاج والطب، وغيرها كثير، فهذه باعتبار تداخلها يصعب إسنادها إلى جهة واحدة، بل لا بدّ أن يُسند أمرها إلى جهتين متكاملتين: مؤسسة الاجتهاد التي تنظر في المقتضيات الشرعية، والمجالس التشريعية التي تنظر في المقتضيات الفنية الدنيوية.[1] ولكن، وفق الرؤية التي أوجزْتُ بعض معالمها قبل قليل، وسيأتي تمامها بعدُ.

المجال الثاني: وهو الأفسح والأكبر، ويشمل قضايا التدبير السياسي، والإداري، والاقتصادي، والصحي، والاجتماعي، وغيرها. وهو ذو طابع فني

---

(١) اخترت الاصطلاح عليها بالدنيوية أخذاً من حديث النبي ﷺ: "أنتم أعلم بأمر دنياكم." انظر:
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ١٨٣٦، كتاب: الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي، حديث رقم ٢٣٦٣.

خاص لا يحتاج إلا إلى إجازة شرعية عامة يسيرة، ومثاله الأنظمة القانونية ذات الطابع التقني؛ كأنظمة السير والمرور، وقواعد الملاحة الجوية والبحرية، وأنظمة الإدارة والتسيير المعتمدة في إحداث المؤسسات، والوزارات، والدوائر الإدارية المختلفة، وقوانين البيئة، وحماية المستهلك، وقوانين الجنسية، وتنظيم المهن، ونحو ذلك. فهذه الغالب عليها أن الشرع الحكيم لم يكلّفنا فيها بأحكام مخصوصة، ولم يبيّن لنا فيها نمطاً محدَّدا، وإنما تركها عفواً؛ رحمةً بالأمة، ورفعاً للحرج، ومواكبةً لسنّة التطوّر والتغيّر في الأزمان، والأحوال، والعادات، وهذا هو الذي عناه النبي ﷺ بقوله: "أنتم أعلم بأمر دنياكم."[1]

وهذا المجال أسند النبي ﷺ اختصاص تدبيره بنص الحديث المتقدم إلى الأمة، وليس الفقهاء أو المجتهدين، فلها أن توكل مَن تشاء من أهل الخبرة والعلم، وتنشئ النظم والسياسات، وتستحدث البرامج الكفيلة بتحقيق ذلك والنهوض به.

قد يبدو لكثير من الدارسين أن في هذا الإسناد المتعدد خروجاً عن الرسم المألوف؛ ذلك أنهم لا يفترضون في بحوثهم عن الشأن التشريعي في الدولة الإسلامية المعاصرة إلا فاعلاً واحداً له الحق في النيابة التشريعية، والبتّ في القوانين، والنظر في التشريعات، وهذا الفاعل في نظرهم يعني الفقهاء المجتهدين؛ فهم يتصورون أن كل ما تصدره المجالس التشريعية من قوانين، هو أحكام فقهية وقرارات شرعية سُحبت سلطة النظر فيها من الفقهاء، وأُنيطت -ظلماً وزوراً- بالنواب المشرّعين في هذه المجالس، ويفترضون فيها (الأحكام والقرارات) أن ترجع إلى نصوص الشريعة، وتستقي أحكامها من القرآن الكريم والسنّة المطهرة.

وهذا افتراض غير دقيق لا تصدقه الحقيقة الجارية في الواقع، ودليل ذلك أن الغالب ممّا تصدره هذه المجالس من قوانين هو ذو طابع دنيوي تنظيمي

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

وإجرائي، لا يحقّ لمنصف أن يُنكر أنه ينبغي أن يكون مشمولاً بالهدي الإسلامي في الجملة، لكنّ المضامين التفصيلية لهذه الأحكام بطبيعتها المتغيرة والتنظيمية تجعلها واقعة في دائرة العفو التشريعي، ومن ثَمَّ يكون الأجدى عند النظر التشريعي فيها هو اعتماد الحكمة، واعتبار الخبرة الإنسانية الرشيدة؛ لذا، يُسند أمر التشريع (الدنيوي) في هذه القضايا إلى المجالس التشريعية المنتخبة انتخاباً حرّاً ومستقلّاً، والممثّلة لجميع شرائح المجتمع، وقواه السياسية الحية، وهي الهيئات المدنية والأحزاب السياسية؛ وسواء سمّينا ذلك تمثيلاً ديمقراطياً حسب التعبير الغربي، أو شورياً حسب التعبير القرآني، فإن الشريعة ليست لها مشكلة كبيرة مع الأسماء، وإنما العبرة بالمضمون والمقصد.

ومن هنا، فإني أرى أن مسؤولية التنظيم الدنيوي أوسع دائرةً من النظر الفقهي، ومسؤولية الأمة أشمل من مسؤولية مجتهديها وفقهائها، لكن مع اعتبار شروط وضمانات سيأتي الحديث عنها قريباً.

ومن أوضح الأدلة على ذلك أنك لو تصفحت مجموع القوانين الصادرة عن هذه المؤسسات التشريعية لوجدت المقتضيات الشرعية الصريحة قليلةً محدودةً، والمقتضيات الدنيوية كثيرةً وافرةً، وهذا أمر يعرفه الدارسون المحققون، ولنا أن نقف على ذلك ظاهراً في جملة قوانين، أذكر منها على سبيل المثال:

- مجموعة قوانين المساطر والإجراءات الدستورية والمدنية والجنائية.
- قوانين التعمير والسكنى.
- قوانين السير واستعمال الطريق.
- قوانين الملاحة الجوية والبحرية.
- قوانين الإدارات والوظائف.
- قوانين الشغل.

- قوانين التنظيم القضائي، وتنظيم المهن القضائية: المحاماة، والخبراء، والمترجمين، وغيرهم.

- قوانين حماية الملكية الفكرية والصناعية.

فإن مَن فقه الشريعة وخبر القانون يعرف أن نسبة ما يستدعي فقهاً شرعياً في هذه المجموعات لا شكّ قليل محدود، وأكثره ذو طابع كلي، وليس جزئياً فروعياً إلا في القليل النادر، وهذا يخلص بنا إلى القول بأن مسألة القسمة التشريعية بين الأمة وفقهائها المجتهدين قسمة صحيحة بصيرة، لا ظلم فيها ولا غبن.

إن ثمرة هذا المبدأ، إذن، هي أننا حينما ندعو إلى تأسيس اجتهادي جديد، إنما نقصد الجمع والتأليف بين مقصدين اثنين:

- تقوية الأدوار الإشرافية للأمة في القيام بمعاني الشورى القرآنية.

- رعاية حقّ مؤسسة الاجتهاد في النظر الفقهي الاجتهادي بتدبير المقتضيات الشرعية للمشروعات القانونية في أصول الشريعة وقواعدها المقرّرة.

غير أن ممّا ينبغي ملاحظته أن ثمّة نقائص ما تزال تعانيها المؤسسات التشريعية في كثير من بلادنا الإسلامية، وهذه النقائص تخلّ -لا شكّ- بمبدأ الموازنة بين حقوق الأمة في الهيمنة على شأنها العام، وواجب الاختصاص الاجتهادي الذي ينبغي أن يُسند إلى مؤسسة الاجتهاد.

من هنا، وفي ضوء ما ألحظه في واقعنا السياسي من خلل، وسعياً إلى الرقي بمبدأ التمثيل التشريعي عن الأمة داخل مؤسساتنا التشريعية؛ أرى أنه من الضروري التوجه إلى هذه المؤسسات التشريعية بمجموعة من الإصلاحات العاجلة، يهمني أن أذكر منها الآن ثلاثة:

- اشتراط قدر أعلى من الكفاءة العلمية والخلقية في كل مَن أراد أن ينال شرف تمثيل الأمة، والإسهام في التشريع باسمها.

- اعتماد قواعد وضوابط أكثر علميةً وموضوعيةً في تحديد الأشخاص والتيارات والجهات السياسية والفكرية التي لها حقّ تمثيل الأمة، وتُعبّر تعبيراً صادقاً حقيقياً عن رأيها العام، وتكون قوةً اقتراحيةً مبدعةً تُسهم في تقديم الرأي الحصيف والمشورة البنّاءة وفق القيم والمبادئ الدينية والثقافية للأمة.

- تحديد سقف "متوسط" من الامتيازات المالية التي تُمنح لنواب الأمة، بحيث لا يلغي نفس المبادرة التلقائية والتضحية الفردية التي ينبغي أن يتحلى بها النائب، ولا يجعل من النيابة مصدراً للارتزاق الأبدي، والنفوذ الاقتصادي والمالي.

وممّا يتصل بتحديد مدى تدخل مؤسسة الاجتهاد في قضايا التشريع تأكيد أن اختصاصها ومهامها محصورة في قضايا التشريع والتقنين المرتبطة بتنظيم العلاقات والمرافق الاجتماعية ذات الصفة الشرعية، وليس من شأنها النظر في قضايا التوجيه والإفتاء العام، ومردّ ذلك اعتبارات كثيرة، أهمها:

- النظر في القضايا الفردية الإرشادية ليس من مشمولات التشريع كما تقدّم بيانه، وكما هو متعارف عليه اليوم.

- مهمة التوجيه والإرشاد في جميع دولنا الإسلامية يجري تنظيمها أصلاً وابتداءً من مؤسسات أخرى؛ كالمجالس العلمية، والمساجد، وهيئات المجتمع المدني، ولا شكّ في أن تدخّل مؤسسة أخرى ذات سلطة تشريعية سيضرّ بالسير الطبيعي لهذه الوظيفة.

صفوة القول هنا: إنه تحدد أمامنا -الآن- كل المبادئ العليا الحاكمة لمخطط الاجتهاد المؤسسي، التي إليها المرجع في إعداد وتنزيل وتقويم الاختيارات والمواقف المؤسسية الرامية إلى إحداث البناء الاجتهادي المنشود، وهي مبادئ

متداخلة ومتكاملة، فيها ما يرمي إلى الحفاظ على الرصيد الحضاري والتراثي للأمة، والإفادة من خبراته، والانفتاح على ما جَدّ فيه من تجارب ناجحة، وفيها ما يقصد إلى مراعاة الإشكالات والحساسيات السياسية والفكرية (المحلية، والدولية) التي لها تقاطعات وتأثيرات مباشرة أو غير مباشرة مع دواليب الأداء التشريعي، وفيها ما نسعى من خلاله إلى الحفاظ على قدر عالٍ من المواكبة والتجاوب مع كثير من المقتضيات التي تدار بها دقّة التشريع والتقنين، مثل: المجالس التشريعية، والحكومات المنتخبة، والحريات، والحقوق الصحافية، ونحو ذلك.

والخلاصة أنه بهذه المبادئ الستة أصبح عندنا -الآن- مركز رؤية ثابت يستشرف كل القضايا التي سنتعرّض لها، ويطوّق إشكالاتها، ويُسهم في اقتراح ما يساعد على علاجها وحلّها.

غير أني لا أريد أن أغادر هذا الموضوع من دون أن أنبّه على أن كل هذه المنطلقات والمبادئ قد تكون حوافزَ ودوافعَ للانطلاق والتقدّم، وقد تكون أيضاً ذريعةً للسكون والفشل، خاصةً إذا لم تتحوّل هذه الأفكار والمبادئ إلى خطط عملية ومشروعات تنفيذية ذات حضور ثقافي واجتماعي وسياسي واسع في المجتمع.

لا يكفي في وقتنا الحاضر تصور الفكرة والإقناع بها كتابةً وصياغةً، بل لا بدّ من أن يُعضد العلم بالعمل، والقلم باليد؛ لتتحوّل الأفكار إلى سلوك وإنتاج ومردودية.

من هنا، فإني أدعو إلى ضرورة اعتماد خطة متكاملة من الإجراءات، وسلسلة مترابطة من المبادرات الهادفة والقادرة على تمثّل كل المضامين السالفة، وصياغتها في خطط فعلية عملية واضحة في رؤاها ومقاصدها، ناجعة

في وسائل تنفيذها وتقويمها، وذلك بتأسيس الجمعيات الثقافية، وإنشاء مراكز الدراسات العلمية، وفتح المواقع الإلكترونية، وتنظيم الندوات والمحاضرات، وطبع الرسائل والمنشورات الداعية إلى هذه الأفكار والمبادئ، والرامية إلى ترويجها والإقناع بها.

إن هذا التنبيه يسوقنا إلى سؤال مهم، هو: أيّ الجهات يقع على كاهلها واجب السعي إلى إقامة هذه المشروعات والنهوض بها؟

لقد قدّمْتُ من قبلُ أن مشروع أسلمة النسق التشريعي للأمة، هو اختيار مصيري يستهدف كيان الأمة كله، في ديمومة وجوده، وفي مختلف مناشطه ومرافقه وعلاقاته... فنفعه يعود على الأمة، وكذلك ضرره إذا أسيء استثماره. ومن ثَمَّ، فهذا المشروع مشروع مجتمعي، تطالب به الأمة، وتنهض به الأمة، وتتحمّل تبعاته الأمة، ولا يجوز أن تنوب فيه جهة ما عنها إلا على جهة النيابة والتكليف.

قد تكون فئة العلماء، أو حركة المثقفين، أو تضحيات بعض الأفراد والهيئات، هي الوقود الذي يحرّك عجلة هذه المطالب والبرامج، ويعلن بها في المجتمع، ويدعو إليها، وهذا من السنن الربانية في قيام الرسالات، والنواميس الحضارية في نهوض المشروعات الإصلاحية وظهورها. ولكن، ليس لتتفرّد هذه الجهة أو تلك بتوقيع قرار القبول أو الرفض نيابةً عن الأمة، وإنما لتطلب منها أن تتولى مهمة التوقيع على ذلك بالقبول والرضا، أو الرفض والإهمال.

ولو تأمّلنا تجربة المجتمع الإسلامي في عهد التكوين لوجدناها قائمةً على هذا الأساس، أعني تحسيس الأمة بقدرها، وتذكيرها بمسؤولياتها لتنهض بوظائفها الشرعية.[1]

---

(١) الريسوني، **الأمة هي الأصل؛ مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، مرجع سابق، ص٥ وما بعدها.

ثانياً: تكوين مؤسسة الاجتهاد

سنتناول -هنا- بالبيان والدرس سؤالاً مهماً من أكثر الأسئلة إلحاحاً، ونجتاز عقبة من أشدّ العقبات صعوبةً في البناء التنظيمي الدستوري لمؤسسة الاجتهاد.

هذا الموضوع هو الذي سيقدّم صورةً واضحةً عن تكوين مؤسسة الاجتهاد، ويحدّد أعضاءها، وشروطهم، وصفاتهم، ويتناول كيفية اختيارهم، والجهة التي تختارهم، ويجيب عن كل ما يرتبط بذلك من إشكالات واعتراضات.

وحقّ هذا الموضوع أن يكون تابعاً لموضوع "البناء التنظيمي لمؤسسة الاجتهاد" الآتي بعدُ؛ فهذا هو الذي يناسبه، لكنّي وجدت أن الحديث عن التكييف الدستوري والقانوني الذي سنتعرض له في الموضوع التالي، لا يستقيم بسطه إلا بتصور التكوين، فلذلك قدّمته هنا.

وفي تقديري أنه لمّا حدّدنا مجال اشتغال مؤسسة الاجتهاد في المقتضيات الشرعية للقواعد القانونية التي تصدر عن المجالس التشريعية، دون النظر فيما سواها من قضايا الإفتاء العام والتدبير الفني الدنيوي، يجيء من هذا، ومن النظر إلى تداخل قضايا التشريع وتعقيداتها أن تحديد الهيئة المكوّنة لمؤسسة الاجتهاد، التي سيناط بها هذا التكليف، متوقّف على نوعين من الخبراء: فقهاء الشرع، وخبراء العصر.

وأعني بفقهاء الشرع علماء الشريعة أصحاب الخبرة والتمرّس بقضاياها، القائمين بأمر النظر في فروعها وأصولها، وأعني بخبراء العصر العلماء المتخصصين في العلوم المختلفة التي يحتاج إليها في دراسة قضايا التشريع الدقيقة، وتبيّن حقائقها، والكشف عن آثارها، وأوجه الاستفادة منها أو التحرّز عن أضرارها، مثل: القضايا المستجدة في الطب، والقضايا المصرفية والمالية، والعقود التجارية المستحدثة في ميادين كثيرة من ميادين التعامل والتواصل الإنساني، وغير ذلك. فهذه جرى العرف الفقهي والتشريعي -في كثير من الخبرات العالمية لإقرار ما

يلزم بشأنها من القواعد- أنه لا بدّ فيها من خبرة متخصصة متبصرة.

ومن أمثلة هذه الخبرات ذات الحضور الوازن في كثير من المناقشات التشريعية: علم الطب، وعلم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم القانون، وعلم الاجتماع.

أمّا أهم الإشكالات الرئيسة التي يطرحها هذا الموضوع، فأختار مناقشة اثنين منها:

مَن يختار أعضاء مؤسسة الاجتهاد؟ وكيف يختارون؟

١- مَن يختار أعضاء مؤسسة الاجتهاد؟

حينما نتحدث عن اختيار أعضاء مؤسسة تشريعية تقوم بوظيفة التشريع والتقنين، فإننا نستحضر -في الغالب الأعم- هيئتين ناخبتين، جرى العرف الانتخابي الديمقراطي في كثير من دول العالم بإسناد هذا الحق إليهما.

أمّا الأولى فهي عموم الشعب، وهذا هو الأصل، وهو الأكثر إعمالاً في اختيار أعضاء مجالس الأمة؛ لأنه يحقق الموازنة بين حقّ الأمة في الهيمنة على شؤونها التشريعية واختيار مَن يقوم بمهمة تمثيلها والنيابة عنها في هذا الشأن، وحقّ الأفراد والهيئات في التمثيل النيابي، وتحمّل المسؤوليات والتعبير عن آرائهم وأفكارهم، وما من شكّ -اليوم- في أن هذه الموازنة هي خير مصداق لمبدأ الشورى والديمقراطية التي ينادي بها الفكر السياسي المعاصر، وبفضله تحققت للإنسان مقاصد سياسية وحقوقية لم يكن يطمع في تحصيلها من قبلُ.

وأمّا الجهة الثانية فهي هيئات وتنظيمات مهنية، ونقابية، وإدارية... لها وضع اجتماعي خاص، وذلك بسبب موقعها السياسي والاجتماعي، أو إسهامها الاقتصادي والمالي... فلذلك يختصها المشرّع بوضع تمثيلي خاص قادر على الدفاع عن مصالحها، ورفع الظلم عنها. وصورة الانتخاب فيها تكون غير مباشرة

لا يستفتى فيها عموم الشعب، وإنما يستفتى فيها الأعضاء العاملون المنتسبون انتساباً قانونياً إلى هذه التنظيمات. ومن منتخبيهم تتكوّن التمثيلية التشريعية في مجلس الأمة، وقد وُجّهت لهذا النظام انتقادات كثيرة، ولم تأخذ به إلا دول قليلة، وفي ظروف سياسية خاصة، ومن هذه الدول: المغرب، ومصر، والسودان، وبعض دول أوروبا الشرقية.

حينما نتحدث عن انتخاب أعضاء مؤسسة الاجتهاد ذات الاختصاص القانوني والشرعي، فإننا نتحدث أيضاً عن عطاء ومردودية متخصصة وجديدة، لها تأثير سياسي وقانوني واجتماعي كبير؛ أي إننا نتحدث عن وضع خاص قريب من وضع التنظيمات الآنفة الذكر، غير أن موجب الخصوصية فيه ليس الحاجة السياسية، وإنما الطبيعة التخصصية لمجال البحث، والنظر الذي لا يحسن تقدير مطالبه والنهوض به إلا أهل الخبرة والدراية به، وهم العلماء والخبراء.

من هنا، فإن الطريقة المثلى لانتخاب أعضاء مؤسسة الاجتهاد، هي الانتخابات غير المباشرة، التي تُقصر المشاركة فيها: ترشيحاً، وتصويتاً، وتمثيلاً، على الأعضاء المنخرطين في هذه الهيئات العلمية، والاقتصادية، والقانونية، وغيرها ممّن يكون لها دور في التقنين والتشريع، انخراطاً شرعياً وقانونياً كما سيأتي تفصيله.

ويطرح علينا هذا سؤالاً كبيراً: مَنْ هذه الهيئات التي يوكل إليها هذا الأمر؟

إن الجواب عن هذا السؤال يُحدّده -بدايةً- ضبط وإحصاء التخصصات العلمية التي تشترك في دراسة المشروعات ومقترحات القوانين، والبتّ فيها.

لقد أصبح للظاهرة التشريعية اليوم امتدادات ومساحات واسعة من التأطير والهيمنة على كل قضايا الحياة وتفاصيلها؛ يصعب معها حصر لائحة العلوم ذات الصلة بها، فلا أحد يستطيع أن يتكهّن اليوم بما سنحتاج إليه غداً من هذه التخصصات والمعارف.

غير أن ثمّة تخصصات أصبح الاعتماد عليها اليوم ديدناً سارياً، وتقليداً جارياً في مختلف الهيئات الفقهية والقانونية؛ لكثرة ما يحتاج إليها، ولشدّة التصاقها بأغلب القضايا التشريعية، وأذكر من ذلك: علوم الفقه والشريعة، وعلوم السياسة والقانون، وعلوم الاقتصاد والمال، وعلوم الطب والتداوي... وهي ذاتها التخصصات التي أرى ضرورة تبلور حركتها وفاعليتها العلمية والخدمية في تنظيمات مؤسسية لها إطار قانوني واضح وفلسفة خاصة، في إدارة مشروعاتها، وتقديم إسهاماتها للجمهور، وإنشاء برامج ومبادرات لها منفتحة على الشأن العام؛ استعداداً لدورها الانتخابي التمثيلي، ثم القانوني والتشريعي.

وفيما يأتي أبرز الهيئات المقترحة التي تُمثّل نماذجَ وأمثلةً قابلةً للتطوير والتحديث البنيوي والوظيفي؛ لتقوم بوظائفها الجديدة، وليقاس عليها غيرها:

- الهيئة الجامعة لعلماء الشريعة.[1]
- الهيئة الجامعة للأطباء.
- الهيئة الجامعة لرجال المال والاقتصاد.

أمّا بالنسبة إلى التخصصات التي يصعب التكهّن بمدى الحاجة إليها، ويعسر ضبطها بالتنظيم والقانون، فإن علم التدبير والإدارة المؤسسية يقترح علينا اليوم حلولاً وبدائلَ إجرائيةً ناجعةً، من أفضلها نظام الخبراء المحلّفين، ونظام التدبير التعاقدي مع المؤسسات والأفراد لإنجاز دراسات، أو تقديم استشارات، أو القيام بخدمات، بحيث تكون الدراسة أو الخدمة مضمونة النتائج بقوة القانون؛ لما تحاط به من وجوه الضبط العلمي، والصرامة في تنظيم الأعمال واستخلاص النتائج، ومثل هذه التدابير تقوم بها المصالح الحكومية في دول العالم كله، ليس فقط لمؤسسات وطنية، وإنما لمؤسسات أجنبية؛ على أن يقرّر ذلك بشروط

---

(١) لا مشاحة في إطلاق اسم الهيئة الجامعة، فهذه مجرد تحديدات اقتضاها منهجي في التصور والتقريب، وربّما يكون لكل جهة اسم خاص أليق بأحوالها، وهذا لا يضرّ.

وضمانات تحفظ اختصاص الأمة بأمر التشريع لنفسها واستقلالها بذلك. ولكن، هل التنظيم الحالي لهذه الهيئات في بلادنا الإسلامية قادر حقاً على أن يبلور فعلاً سياسياً وحركياً يفي بالمتطلبات الانتخابية والتشريعية المنتظرة؟

الجواب أراه يكون بالنفي، وذلك لسببين:

أولهما: إن هذه مسؤولية جديدة، ولها شروط وتبعات جديدة وخطيرة، فيلزم للقيام بها إعداد وتأهيل، وليس هذا من المهام التي أُنيطت قانوناً بهذه التنظيمات، ولا هو جزء من برامجها ومشروعاتها.

وثانيهما: إن الوضع التنظيمي والواقع الحالي لكثير من هذه الهيئات ضعيف وفاتر، وليس لها حضور اجتماعي أو ثقافي كبير، وكثير منها تحصر أعمالها وأشغالها في الدفاع عن مصالحها المهنية وحقوقها النقابية.

لا مناص إذن من ضرورة تحديث البنى التنظيمية والخدمية لهذه الهيئات، وتفعيل أدوارها، وبرامجها، ومخططاتها؛ على أن يراعي في ذلك جملة عناصر رئيسة تُسهم بفاعلية في إعادة تأهيلها حتى تقوم بهذه الأدوار الواعدة، وهذه أبرزها:

- الانضباط والصرامة في منح صفة العضوية للراغبين في الانتماء إلى هذه الهيئات، بحيث ينبني ذلك على ثلاثة أسس ناظمة وضابطة، هي: الكفاءة العلمية، والعطاء والمردودية، والالتزام المهني والأخلاقي.

- الانفتاح أكثر على المجتمع، وعلى قضاياه التشريعية، وعدم الانكفاء على الذات، وذلك بترجمة الدور الجديد إلى مخططات ومبادرات عملية ظاهرة، لها حضور وامتداد اجتماعي ظاهر.

- اعتماد أنظمة قانونية داخلية محفزة إلى العطاء والإسهام العلمي والاجتماعي، ومستجيبة لمتطلبات الوظائف المنتظرة، ومعتمدة على قواعد صارمة في المحاسبة والتقويم؛ سواء لأداء الأفراد، أو أداء الهيئة.

يرد في هذا المقام سؤالان مهمان:

السؤال الأول: هل ينفعنا في شيء كل هذا الاهتمام بهذه التنظيمات في الوقت الذي سنذكر فيه أن قضية التمثيل النيابي في مؤسسة الاجتهاد شأن انتخابي فردي يُمثِّل فيه العضو ذاته أكثر ممّا يُمثِّل تنظيمه؟ لِمَ هذا الارتباط بالتنظيم ما دام الأمر مبنياً على الكفاءة الفردية؟ لماذا لا يُترك الأمر مطلقاً دون تقييد بتنظيم؟

الجواب على ذلك أُبسّطه كالآتي:

إن الذي يهمنا حقيقةً هو الفرد والتنظيم معاً. أمّا الفرد؛ فلأنه المسهم الحقيقي والمشارك الفعلي في عملية التشريع بآرائه وبحوثه ودراساته، فلا يتصور الاستغناء عنه بحال. وأمّا التنظيم فلأسباب ثلاثة:

أولها: إني ما فتئت أذكر أن مشروع أسلمة نسقنا التشريعي مشروع مجتمعي ينطلق من مبادرة المجتمع، ويتأسس على جهوده، ويستهدف النهوض به، وهذا لايناسبه العمل الفردي؛ لأنه لا يُجسّد صورة المشاركة المجتمعية التي ترتجى في أمثال هذه المشروعات، ولا يخدم في شيء مقاصدها، بل هو يُكرّس نقيضها. فالأوفق إذن في هذا المقام أن نبحث عن أكثر الأوعية إظهاراً لصورته المجتمعية، وهذا ما يضمنه ربط التمثيل النيابي بالتنظيمات العلمية على الصورة المذكورة أكثر من غيرها.

وثانيها: وهو تابع للأول، فقد قدّمْتُ قبل قليل أن قضية التمثيل النيابي في مؤسسة الاجتهاد شأن انتخابي غير مباشر؛ أي إن هيئاته الناخبة تتشكّل من مجموعة من التنظيمات المتخصصة في شؤون علمية لها دور مهم وفاعل في عملية التشريع. لذا، فإن الأيسر والأنسب في مثل هذه الحال، أن نعتمد مبدأ الالتزام بالتنظيم بوصفه شرطاً وأساساً للتمثيل، كما هي الحال في الانتخابات غير المباشرة.

وثالثها: إن الالتزام بالتنظيم في مثل هذه الأغراض، لا يخلو من فوائد تربوية وتكوينية. فالأصل في هذه التنظيمات أنها تشتغل على مدار السنة كلها في إعداد محاضن الرعاية العلمية والأخلاقية والثقافية للمنخرطين فيها، وهذا مقصد مهم في ترشيد إسهام هذه التنظيمات وإعدادها للانخراط البنّاء في نسق الأمة التشريعي.

السؤال الثاني: هذه التنظيمات متعددة ومتفرقة، منها الفاعلة وغير الفاعلة، ومنها الرسمية وغير الرسمية، ومنها التي تقصر أهدافها على قضايا مخصوصة أو محلية، ومنها التي تتوسّع في ذلك توسًّعا كبيراً، وكلها تضم أعضاء فاعلين تتوافر فيهم شروط الكفاءة والمردودية التي تؤهّلهم لعضوية مؤسسة الاجتهاد، ولا يجوز حرمانهم من السعي إلى ذلك.

فهل من الممكن أن نتحدث عن إطار تنظيمي جديد يجمع شتات هذه الهيئات المتفرقة؟ كيف يتيسّر لنا تنظيم انتخابات حقيقية تراعي مبدأ تكافؤ الفرص، وتحفظ محاسن التعدد والتنوع الذي تشكّله هذه التنظيمات؟

في تقديري أنه يمكن الحديث عن أحد اختيارين اثنين:

أمّا الأول فهو توحيد هذه التجمّعات في هيئة واحدة، ضمن اسم واحد، وبرنامج واحد. وهذا فيه عنت وإحراج، وتضييع لأهداف محلية وخاصة تقوم بها هذه التجمّعات، وفيه أيضاً نقض لخصيصة التعدد والتنوع الإيجابي الذي يبعث على المنافسة والعطاء.

وأمّا الثاني فهو العمل على نحوٍ خاص. ولكن، وفق خطة تشاركية تنسيقية متكاملة، تحفظ الخصوصيات والبرامج المحلية، وتراعي وحدة الإطار المؤسسي. فالوضع التنظيمي في مثل هذا الاختيار أشبه ما يكون بالنظام الفيدرالي الذي ينبني على مركزية القواسم المشتركة، لا مركزية الخصوصيات والاعتبارات المحلية. ولكن، تبقى عناصر التأهيل الثلاثة التي قدّمْتُها قبلُ ضروريةً لأيّ تحديث للبنى التنظيمية والقانونية لهذه الهيئات، وتفعيل مخططاتها أصلاً جامعاً وقاطعاً لا

يُسوّغ استبداله أو تعطيله، وهذا هو الأيسر والأقرب إلى حيازة ثقة جميع الفرقاء، ونيل قبولهم ورضاهم.

إذا تقرّر ذلك، ووضحت سبيله، فلنباشر الآن بيان طبيعة هذه الهيئات، ونفصّل القول في طرائق تحديث بنياتها واستثمار مقدّراتها؛ استعداداً للقيام بالوظائف التشريعية المنشودة.

أ- الهيئة الجامعة لعلماء الشريعة:

أعضاء هذه الهيئة هم حملة العلم الشرعي، المشهود لهم بالكفاءة والخبرة والممارسة.

وعلماء الشريعة اليوم في دول العالم الإسلامي يعيشون حالة من الانقسام، وغياب التنسيق، وتشتيت الجهود، وكل واحدة من هذه الجمعيات لها رؤية وبرامج ووسائل في العمل قد تتقاطع مع غيرها، وقد تتكامل، لكنّها تبقى في غالب مناشطها رهينة الظروف والملابسات المحيطة بها؛ سواء تعلّق ذلك بالانتماء الرسمي أو الشعبي، أو النشاط المحلي أو الوطني، أو غير ذلك. وفي مثل هذه الأحوال تتأكد ضرورة الخيار الفيدرالي وأهميته في تدبير قضية التمثيل النيابي داخل مؤسسة الاجتهاد.

عند الحديث عن صفة العالمية يثار دائماً الإشكال الآتي: ما المعايير والمقاييس التي يمكن اعتمادها لإثبات صفة العالِم للعضو؟ هل هي الإجازة العالمية، أم الشهادة الجامعية، أم الإقرار العرفي والشعبي العام، أم هي شيء آخر؟

يُعَدّ هذا الإشكال من أكثر الإشكالات إلحاحاً، وهو يتردّد هذه الأيام على صفحات كثير من المقالات والدراسات، وتتناوله بالتحليل والبيان جهات كثيرة؛ صحفية، وعلمية، ودينية، وموضوعه لا يختص بمجال الشريعة وحدها، بل

يتعداه إلى مجالات أخرى؛ طبية، واقتصادية، وقانونية. إلا أنه أقل حدَّة في هذه المجالات؛ لأن التنظيم القانوني المحكم لهذه الوظائف يتولى تحديد معايير الاعتراف بذلك والإقرار به؛ فالشهادة العلمية التي تمنحها الجامعات كفيلة غالباً بالجواب عن ذلك، لكنّ متطلبات مؤسسة الاجتهاد في باب العالمية الشرعية (مثل: المهارة، والخبرة، وسعة الإطلاع، والأمانة)، لا يوافقها -برأيي- قصر الأمر على مجرد الشهادة؛ لأن أصل المشكل أن الشهادة العلمية نفسها محل سؤال، بمعنى: هل كل مَن حمل شهادة جامعية في أحد تخصصات الشريعة يُعَدّ عالِماً يحلّ له الاجتهاد؟

إن مصطلح "عالِم" في عرفنا الشرعي والاجتماعي لم يعد له تحديدات واضحة، أو ضوابط جامعة، يُحتكم إليها في إثبات الصفة أو نفيها، وإنما هناك معالم عامة مجملة، هي في نفسها تحتاج إلى ضبط وتحديد، ولذلك كثيراً ما نختلف في نسبة هذه الصفة إلى بعض الأساتذة والباحثين؛ فما يراه أحدنا فقهاً واجتهاداً صادراً عن شخص، قد يراه آخر تقليداً أو ادعاءً لا صلة له بالعلم. وفي الوعي العام لدى كثير منّا أنه لا بدّ للعالِم من هيئة خاصة، ولباس خاص، وطريقة في السلوك، وإلا انتفت عنه صفة العالمية.

من هنا، فإني أدعو إلى بناء رؤية جديدة ذات أبعاد متعددة، تنظر إلى صفة العالمية في جوانبها الكلية والتفصيلية، وتقترح ما يلزم من المناهج وطرائق التقييم لقياسها، ومعاينة تجلياتها وعطاءاتها.

وفي تقديري أن ذلك لا بدّ أن ينبني على مؤهّلات رئيسة، هي ذاتها التي أشرت إليها من قبلُ:

- الشهادة الجامعية: لو اقترحنا أن تكون هذه الشهادة هي أعلى شهادة جامعية تمنحها الجامعات اليوم، لكان ذلك أوفق وأقرب إلى الاحتياط؛ فإنها المرحلة التي يكتمل معها النضج العلمي والمنهجي للباحث، أمّا ما

دونها من المراحل والمراتب العلمية فهي خطوات على الطريق، يُعرف كل مَن اجتازها أنه كان إبانها أقلّ إدراكاً وخبرةً في شؤون العلم.

فهذا هو المؤهّل الأول الذي يؤهّل لاكتساب صفة العالمية، فقد أثبتت المناهج الجامعية والطرائق الأكاديمية في التدريس مقدرة عظيمة على إكساب الطالب رصيداً كبيراً ومتكاملاً من المعارف والعلوم، غير أنها لا تزال تعاني مساوئ التخصص الذي يضيّع على الطالب تلك النظرة الشاملة لمنظومة العلوم الإسلامية وتقاطعاتها وتكامل مناهجها ومعارفها، وهي لا تهتم بالدراسة الكلية الاستقرائية لأبواب العلوم كلها، كما كان العهد من قريب في الجامعات التقليدية، وهذا ينقص من مقدار التمكّن في الشريعة، ويضعف مستوى الأصالة العلمية للباحث.

وليس معنى التنصيص على هذا المؤهّل التنكُّر لخريجي المعاهد والمدارس التقليدية، بل هو دعوة لاستثمار ما عند هؤلاء من طاقات وقدرات علمية ومعرفية وتطويرها؛ ليتمكّن أصحابها من الإسهام العلمي في بناء المجتمع.

والطريق إلى ذلك يتمثّل في القيام بتدبير وإصلاح جامعي يمنح هؤلاء حقّ الولوج إلى الجامعات، والحصول على الشهادات.

فلا معنى لأن يُقصر الولوج إلى الجامعات في بلادنا الإسلامية على الحاصلين على الشواهد المدرسية الحكومية؛ فهذا فيه بخس لحقّ هؤلاء الذين لديهم من الرصيد والاستعدادات ما يسمح لهم بمنافسة إخوانهم من طلبة المدارس.

- المردودية العلمية: وهي المؤهل الثاني لاكتساب صفة العالِم، الذي يقضي بأن يكون لمَن أراد أن يصير عالِماً مشاركة علمية محترمة من البحوث والدراسات والمحاضرات، وفائدة هذا المؤهّل هي تعرّف كفاءة العالِم العلمية، والتأكّد من مقدرته على العطاء والإبداع.

- الالتزام القيمي والأخلاقي: فلا يجوز أن يكون العالِم ضعيفَ النفس، خاملاً متبعاً مصالحه، همّه السمعة والشهرة، والتعالي على الناس، بل يجب أن يكون فاضلاً، أميناً، خيًّرا، وهذا أمر تضبطه شروط العضوية، وتحرسه أنظمة التحفيز والمحاسبة التي أسلفت الحديث عنها.

إذا استوفى الشخص هذه المواصفات، فإنها تؤهّله لاكتساب صفة العالِم القادر على البحث والعطاء. ولكن، في حدود تخصصه الذي تخرّج فيه. وهذا ملحظ مهم يقضي بأن نُقرّ بأن العالمية الشرعية اليوم أصبحت تخصصات كثيرة؛ ففيها العلم بالحديث، والعلم بالعقيدة والتوحيد، وفيها العلم بالتفسير والأديان، وفيها العلم بالفقه والفتوى...، وكلها تخصصات متداخلة، متقاطعة، متكاملة المعارف والمقاصد، وكلها يحتاج إليها في أمر الاجتهاد التشريعي.

ولقائل أن يقول: إنك بوضع هذه الشروط تكون قد رجعت إلى ما انتقدته من صنيع الأصوليين لمّا اشترطوا شروطهم المعروفة في المجتهد. وأردّ على ذلك من وجوه:

أولها: إن مأخذي على الأصوليين ليس هو في وضع الشروط وضبط صفات المجتهد من حيث المبدأ، بل لقد قلت: إن هذا الصنيع أمر محمود من جهة الصنعة المنهجية والعلمية، وإنما كان ما انتقدته هو كثرة هذه الشروط وتعدد متطلباتها المعرفية والتشريعية، إلى درجة يستحيل معها أن تنطبق على أحد من الناس، حتى ألجأت قائليها إلى القول بمقولتي: "خلوّ العصر عن المجتهد"، و"سدّ باب الاجتهاد".

ثانيها: إن ما ذكرْتُهُ من الشروط التي تخص العالِم بمؤسسة الاجتهاد وسط معتدل في الجملة، وهو ممكن متاح لكل مَن كرّس جهده ووقته في طلب العلم، واجتهد في تحصيله على وجهه المطلوب، بل هو واقع مشهود، ينطبق على كل هؤلاء العلماء أعضاء المجامع الفقهية وهيئات كبار العلماء في كثير من دولنا

الإسلامية، فما يُطلب من هؤلاء العلماء البتّ فيه من القضايا والمسائل التي تُعرض عليهم، لا تقل خطورة عن نظائرها في مؤسسة الاجتهاد.

ثالثها: إنّا لم نولِّ هذا العالِم من مسؤوليات التشريع ما ولّاه إيّاه علماء الأصول؛ فقد جعلوا منه ذلك المجتهد، المشرّع من وجه، والنائب عن الشارع، الناطق بأحكامه، الملزم بها، والمتفرد بصفات من الكمال والجلال في النفس والعقل والعلم لا تحصل لغيره.

وإنما غاية ما ولّيناه من الأمر أنه عضو مشارك بجهد علمي محترم في نسق تشريعي كبير، متكامل الرؤى والمناهج والوظائف، فهو يضم خبرات فقهية وقانونية وعلمية عديدة أُنيط بها جميعاً مهمة التشريع للمجتمع ومرافقه وعلاقاته، وهذا بون شاسع بين الشروط والوظائف في ذات المجتهد من جهة، وفي مؤسسة الاجتهاد من جهة مقابلة.

ب- الهيئة الجامعة للأطباء:

هي هيئة قائمة في جميع بلادنا الإسلامية بأسماء مختلفة، وتضم في عضويتها كل الأطباء الممارسين للمهنة بتخصصاتهم المختلفة، ولها نظام واضح وصارم في العضوية، وإذا روعيت الشروط الثلاثة التي أشرْتُ إليها عند حديثي عن علماء الشريعة، فإن أمر التدبير التمثيلي للطب تحت مظلة هذه الهيئة هو من أيسر ما يكون.

ت- الهيئة الجامعة لرجال المال والاقتصاد:

وهؤلاء يصعب أن نقترح بشأنهم تأطيراً واحداً؛ لأن مشاربهم كثيرة، ففيهم أساتذة الجامعات والمعاهد التجارية والاقتصادية، وفيهم أرباب الاستثمارات الزراعية والصناعية والسياحية... وهم ينضوون في جمعيات كثيرة، وأهدافهم

مختلفة، غير أن زيادة تعميق للنظر في الشروط الثلاثة المؤهلة للترشح لعضوية مؤسسة الاجتهاد، والعناصر التنظيمية التي اقترحْتُها -في تقديري- يُسهم كثيراً في حلّ إشكال تنوع المشارب، وتعدد الجمعيات. ففي مثل هذه الحالة تفيد أكثر الاختيارات الفيدرالية التي ذكرْتُ.

هذه نماذج من الهيئات التي لها ارتباط بالشأن التشريعي الاجتهادي، والتي تعرض صورة عن الهيئة الناخبة لأعضاء مؤسسة الاجتهاد، وقد توخيت فيها مجرد التمثيل والتقريب؛ فإنه لا يخفى أن في مثل هذه الموضوعات التي تختلط فيها الرؤى التصورية بالوظائف الفنية قد يظهر فعل التطبيق والتنزيل ما لم يستحضره التصور والتنظير.

٢- كيف يُختار أعضاء مؤسسة الاجتهاد؟

لقد استطاعت الممارسة التشريعية في العالم اليوم أن تُقدّم نظماً كثيرةً عن كيفية اختيار الممثلين الذين يُنتدبون للقيام بمهمة النيابة التشريعية عن هيئات الأمة وشرائحها المختلفة. وقد تنوعت هذه النماذج، وظهرت فيها آليات كثيرة، مثل: التعيين المطلق، والتعيين المشروط، والانتخاب العام المباشر، والانتخاب غير المباشر، والاقتراع الفردي، والاقتراع باللائحة... ولكل نموذج من هذه النماذج محاسن ومساوئ، ومراتب وأنواع تكاد لا تحصى، وكلها يؤثّر فيها النظام السياسي للبلد، وطبيعة مؤسساته الدستورية، وثقافته المجتمعية.

أستطيع أن أقول انطلاقاً من المعايشة الحية والمتابعة النقدية البنّاءة للشأن الانتخابي في بلدان العالم المتقدم: إن آلية الترشيح والانتخاب قد أثبتت جدارتها وقدرتها على الوفاء بكثير من المتطلبات السياسية والاجتماعية، التي هي أحد أهم منطلقات ومقاصد التدبير التشريعي اليوم، ومن ذلك:

- الحفاظ على استقرار الوضع السياسي، وتقليل مظاهر الصدام والاحتجاج.

- تقديم صورة حقيقية عن طبيعة القوى السياسية المؤثّرة والفاعلة، وحجمها.

- العناية بالأفكار، والبرامج، والمواقف.

- إثبات أحقية الأمة في إدارة شأنها التشريعي، واتخاذ قراراتها بوساطة التمثيل النيابي.

لا يخلو الأمر أيضاً من مساوئ وعيوب، فقد غدت ساحة السياسة والتمثيل النيابي في كثير من بلاد العالم مرتعاً خصباً للفساد والفاسدين، وأصحاب المصالح الشخصية والمنافع الذاتية، وسوقاً لابتياع الذمم والمواقف، إلا أنه بالرغم من ذلك لا تزال البشرية -إلى اليوم- لا تعرف آليةً أقل فساداً من آلية الانتخاب.

حينما أدعو إلى اعتماد آلية الانتخاب في اختيار أعضاء مؤسسة الاجتهاد، فذلك لأجل ثلاثة بواعث:

- الباعث الواقعي العلمي الذي قدّمْتُ بعض ملامحه.

- الباعث الشرعي، وبيانه أن الشريعة لا تمانع في العمل بهذه الوسيلة، بل إنها تدعو إلى ذلك، وتَعُدّه واجباً من الواجبات الاجتماعية والسياسية؛ لأنه واقع في معنى إقامة الشهادة، والنصيحة لعامة المسلمين.[1]

- الباعث المجتمعي؛ إذ تُعَدّ الانتخابات بطبيعتها الجماعية خيرَ دعوة وتجسيد لهيمنة الأمة على تدبير مجالها التشريعي، واستعادة قرارها في إدارة شأنها العام.

من هنا نقول: إنه ليس من العسير علينا في ضوء التطور الإداري والتدبيري لقضايا الشأن التشريعي، وفي ظل تراكم التجارب، وتوافر الموارد المادية والمعنوية أن نسعى إلى تدبير انتخابات داخل كل هيئة بغرض اختيار ممثّلين عنها داخل مؤسسة الاجتهاد.

---

(١) انظر مقال جمال سلطان "الانتخابات ضرورة واقعية وفريضة شرعية" في الموقع الإلكتروني:

- http://www.islamonline.net/Arabic/In_Depth/ElectionFiqhIissues/Articles/02.shtml

وفي تقديري أن الخبرة المعلوماتية اليوم تستطيع أن تُقدّم خدمةً رائدةً، فاعلةً، ذاتَ جودة عالية في تنظيم مثل هذه الانتخابات؛ فبالإمكان بعد المشروعية الدستورية والقوانين التنظيمية المؤطرة لعمل مؤسسة الاجتهاد، أن يُفسح المجال لهذه الهيئات، ولأفرادها، ومرشحيها؛ لإنشاء مواقع إلكترونية خاصة للتعريف بأشخاصهم، وجهودهم، وأنشطتهم، وبرامجهم التشريعية. وبالإمكان -بأيسر ما يكون، وبرعاية السلطة الوصية في مثل هذه الشؤون- أن تجرى عملية الاقتراع على الشبكة المعلوماتية في ساعات معدودة، وتحسم نتائجها في دقائق قليلة، وهذا الرأي الذي أذكره ليس جديداً ولا غريباً، بل هو اليوم يُوظّف في أمور أعقد من هذه بكثير، وسيصبح عمّا قريب ديدناً مألوفاً في كل دول العالم.[1]

ثالثاً: التنـزيل الدستوري والقانوني لمؤسسة الاجتهاد

سأشرع في بسط ما أقترحه من ترتيبات وإجراءات ومراحل لتنزيل مقترح الاجتهاد التشريعي المؤسسي وفقاً للشروط الدستورية والقانونية، ورعايةً للأوضاع السياسية التي تعيشها بلادنا الإسلامية، وتمثُّلا للمبادئ الشرعية والحضارية والمنهجية التي أثبتها أول هذا الفصل، وعلى رأس كل ذلك مبدأ المرحلية والتدرّج.

فهذا المبدأ هو الذي سيبرز بصورة كبيرة؛ لأن له طبيعةً وعائيةً، ووجهاً تطبيقياً واضحاً أكثر من غيره، دون أن يعني ذلك إغفال باقي المنطلقات والمبادئ، فلكل واحد منها موقع ووزن، ومحلّ وزمان.

إن أقوى تحدٍّ يواجه تنزيل مقترح مؤسسة الاجتهاد، هو عدم الملاءمة السياسية والقانونية، ثم ضعف القدرة على إيجاد البدائل التشريعية التي تحلّ محلّ القائمة.

---

(١) البرادعي، ليلى مصطفى. **إدارة الموارد البشرية: المفاهيم والمجالات والاتجاهات الجديدة**، القاهرة: مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة، ٢٠٠٦م، ص٢٣٤ وما بعدها.

أمّا عدم الملاءمة السياسية فالمقصود بها أن الفكر السياسي السائد اليوم في الساحة، والبرامج والشعارات المرفوعة، والتقاليد المتبعة في توجيه الرأي العام السياسي والقانوني؛ ليس من اليسير اقتحامها، والتأثير فيها بالتعديل والتغيير لما ثبت لها من الرسوخ والتمكّن.

وأمّا ضعف القدرة على إيجاد البدائل فمردّه آفة الإقصاء والتهميش التي أصابت الشريعة منذ عهود بعيدة؛ فلقد استعيض عنها بقوانين الغرب في غفلة من الزمن، وأصبح الإنتاج التشريعي خاضعاً لسلطة وضعية متمكّنة نافذة، ليس من السهل أن نطوي تبعاتها الهائلة من العقود، والقوانين، والالتزامات، وأنماط التفكير والسلوك التي سرت في كيان الأمة الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي...

أمام هذا الوضع المركّب الخطير، لا بدّ من إعداد خطة متوازنة معتدلة مرتكزة على معرفة علمية بالواقع ومصاعبه، وبمناهج التغير الحضاري والثقافي في نشأة المشروعات الإصلاحية؛ على أن تستند إلى إرادة سياسية متبصّرة، قادرة على المبادرة والفعل.

في هذا الإطار يرتكز ما سأقترحه من مسالك التنزيل الفاعل والسلس لمؤسسة الاجتهاد على استحضار المبادئ الستة الآنفة الذكر، مُتضمَّنة في بُعْدين رئيسين:

البُعْد الأول: المرحلية والتدرّج، فقد سبق أن نوّهت إلى أنه ضرورة واقعية، وسنّة كونية، وفريضة شرعية لا محيد عنها في كل عملية بناء وتصحيح، وهو المعوّل عليه في تهيئة الأجواء الثقافية والسياسية، وإيجاد المرونة الضرورية لانسياب هادئ للأفكار والقيم والأحكام الجديدة التي يُبشّر بها مشروع مأسسة الاجتهاد، وهذا البُعْد هو الذي سيُحجّم مساوئ الاندفاع، ويُضيّق من دائرة الحماس الزائد، ويتيح فرص المراجعة والنقد والتقويم؛ لتبقى بيننا وبين حدود الخطأ والمفاجأة حواجز مدركة معروفة.

أمّا عن تجلية هذا المبدأ في مقترح التنزيل الذي أشتغل عليه، فسيظهر ماثلاً أمامنا في ثلاث مراحل، هي: مرحلة الاستشارة والإعلام. ومرحلة التشريع الجزئي القاصر على بعض المجالات. ومرحلة التوسّع في المجالات، مجالاً بعد آخر؛ حتى يصبح التشريع عاماً شاملاً كل المقتضيات القانونية ذات الصفة الشرعية.

غير أنه وجب التنبيه على أنه حينما أُقرّر اعتماد مبدأ المرحلية والتدرّج في أسلمة أنساقنا التشريعية، فليس ذلك على سبيل الشمول الذي يعمّ البلاد الإسلامية المختلفة؛ فليست الأحوال في عالمنا الإسلامي المعاصر على درجة واحدة من التماثل والتشابه في القرب من التطبيق الفوري للشريعة أو التراخي عنه. فقد يمتد الزمان في تنزيل بعض المقتضيات في هذا البلد، ويقصر في بلد آخر؛ إذ لكل مجتمع ظروفه الخاصة، وأوضاعه القانونية والتشريعية، وثقافته السياسية التي لها كلمة الفصل في القياس والتقدير.

وبذا، فقد لا تكون مرحلة الاستشارة والإعلام لازمةً، كما قد لا تكون مرحلة التشريع القاصر ضروريةً، وقد يتقرّر المصير إلى المرحلة الثالثة دفعةً واحدةً في بعض الفروض النادرة؛ على أن يكون ذلك عند انتفاء علل المرحلية وأسباب التدرّج ودواعيه التي أطلْتُ في شرحها سابقاً.

البُعْد الثاني: طرح البدائل البنّاءة والخلّاقة، الجامعة لصفات الاعتدال والملاءمة والفاعلية، ولا يُقصر ذلك على الأحكام القانونية، بل يشمل المناهج والمقاصد والخطاب... وسيظهر كل هذا في ثنايا المضامين والأفكار التي سنتداول فيها الرأي أثناء الحديث عن سياق كل مرحلة، وطبيعتها، ومتطلباتها الثقافية والإعلامية، وتكاليفها القانونية والدستورية.

إن أول عقبة تعترضنا ونحن على الأبواب، هي الحسم في قضية التكييف الدستوري لمؤسسة الاجتهاد في النظام العام للسلطة التشريعية، والموقع الذي ستحتله في بنائها المؤسسي: هل هي مجلس تشريعي جديد نضيفه إلى المجالس

التشريعية المشكّلة لمجالسنا التشريعية، أم هي جزء وتكملة لإحدها، أم هي مؤسسة مستقلة تعمل بالتنسيق معها؟

إن الجواب عن هذا السؤال يطرح أمامنا أحد اختيارين أقرب إلى الواقع التشريعي في بلادنا الإسلامية، وأجدر بالدرس والبحث:

أمّا الأول فهو تكييف مؤسسة الاجتهاد على أنها جهاز دستوري يمارس مهام الاستشارة والرقابة الشرعية على القوانين والتشريعات التي تصدر عن المؤسسات التشريعية، فتكون على هذا التوصيف أقرب إلى طبيعة المحاكم الدستورية العليا التي تنظر في القوانين ومدى مطابقتها لمقتضيات الدستور، أو إلى بعض المؤسسات التي أناط بها الدستور النظر في بعض المهام التخصصية المرتبطة بإدارة قطاعات الدولة المختلفة، مثل: الحسابات المالية، أو الإنعاش الاقتصادي والاجتماعي، أو العناية بالتربية والتكوين، أو نحو ذلك.

وعلى هذا، فهي مؤسسات منفصلة عن المجالس النيابية بنائياً وهيكلياً، لكنّها تتقاطع وتتكامل في وظيفتها الرقابية مع هذه المجالس، بحيث تتابع وتنظر في كل ما يحال عليها من القضايا من قبلها، وذلك وفق خطة قانونية مرعية، يرسم الدستور إطارها العام وملامحها الكبرى، وتفصل القوانين التنظيمية حدودها، وكيفياتها، وقواعد تدبيرها.

وأمّا الثاني فتكون فيه مؤسسة الاجتهاد كأنها مجلس تشريعي ثانٍ يناط به النظر التشريعي في اختصاصاته الشرعية، وفق رؤية وخطة جامعة تنظّمها القوانين الدستورية والتنظيمية للمجالس التشريعية، وتراعي عناصر التكامل والتخصص فيما بينها.

وعلى مقتضى هذا التخريج تخضع مؤسسة الاجتهاد للقوانين والتنظيمات التي تخضع لها المجالس التشريعية القائمة في كثير من بلادنا الإسلامية، ولا إشكال.

والحق أن في كلا الاقتراحين محاسن ومساوئ، غير أنه وبالنظر إلى جسامة وتنوع الأدوار التي ستناط بمؤسسة الاجتهاد، واحتياطاً لبلوغ مقاصدها التشريعية على أتم وجه وأكمل صورة؛ فإني أُرجّح الاختيار الثاني، فهو الأليق بها مقاماً، والأحوط مسلكاً. ولكن، شرط أن يحصل ذلك على فترات متعاقبة ومتكاملة، تبلغ غايتها وتمام تشخّصها في آخر مرحلة من المراحل التي سأعرضها.

إذا تبيّن هذا فلنشرع الآن في الحديث عن مراحل التنزيل.

١- مراحل إحداث مشروع مؤسسة الاجتهاد وتنـزيله

إذا افترضنا أننا انطلقنا من المبادئ الفكرية والاجتماعية والشرعية التي قدّمناها في بداية الفصل، وهي نفسها المبادئ التي أكدنا صفتها المرجعية، والإجرائية والعملية الرامية إلى حشد طاقات المجتمع وكفاءاته الفاعلة، وبلورة مجموعة من البرامج والمشروعات المجتمعية؛ لدعم خط الدعوة إلى الشريعة والارتباط بهوية الأمة وحضارتها، فإنه -ولا شكّ- ستحدث حالة من اليقظة والوعي لدى شرائح المجتمع الرسمية والشعبية المتشبّعة ابتداءً بالأصالة الإسلامية، والمؤمنة بأهمية قضية الاجتهاد المؤسسي التشريعي ومصداقيتها.

ولست أعني بذلك أن ننتظر حتى يصبح تيار الشريعة هو التيار الطاغي الوحيد في المجتمع، بل أن يتحقق قدر من الاستعداد لدى القيادات والزعامات السياسية والجمعوية، والقابلية لدى عموم الفئات الاجتماعية، وعدم الاعتراض السياسي المتشنّج الذي تبديه بعض الفئات الحاقدة على كل ما هو دين وتراث.

إن موضوع تأسيس رأي عام مقتنع وضاغط في أيّ مبادرة إصلاحية، أصبح اليوم من الموضوعات التي تُشكّل تحدًّيا للحكومات ذات الإمكانات الوافرة والموارد الغزيرة، فكيف بالهيئات الصغيرة؟! لذا، يُتوسّل للنهوض بمثل هذه المبادرات بوسائل من الإعلام والصحافة والنشر والحملات الميدانية وغير ذلك، وهذا من البذل العظيم، والجهد الكبير.

لقد أصبحت مسألة تعديل فصل قانوني يسير تتطلب من الإعـدادات، والأوقات، والحملات التحسيسية، والإجراءات الإدارية، والميزانيات المالية الجهد الكثير، فكيف حينما نتحدث عن مشروع يتطلب تغييراً جذرياً في نسقنا التشريعي كله؟!

لا شكّ في أن إهمال هذا الأمر من شأنه أن يعطّل مسار هذا المشروع، أو يضرّ بتماسك قاعدته المجتمعية، وكما نعوّل على نجاعة المبادئ الستة، فإننا نعوّل أيضاً على رشد وسداد المراحل الثلاث التي ذكرتها، وهي المراحل التي ستكتمل فيها مسيرة التعزيز والدعم للاستعدادات المجتمعية، والتهيئة الثقافية والسياسية، بما سنقترحه فيها من ترتيبات وإجـراءات موضوعية وشكلية، إعلامية وثقافية...

ولا بدّ أن ندرك إدراكاً كبيراً عِظم هذا الأمر وثقله، وصعوبة تصور حدوثه، فضلاً عن السعي فيه والاشتغال بإقامة بنيانه، لكنّ الذي يجعلني واثقاً من جدية ما أطرحه وحتميته أمران اثنان:

- ما قدّمْتُهُ من أن مطلب تطبيق الشريعة فريضة شرعية، وضرورة حضارية.
- ما ذكرْتُهُ من أن واجب السعي في ذلك لا يمكن أن يَنهض به، ويَقدر على الوفاء بمطالبه على الوجه الذي يحفظ البلاد والعباد إلا الأمة وقواها المجتمعية الفاعلة.

أ- مؤسسة الاجتهاد ووظيفة الاستشارة والإعلام:

- الطبيعة القانونية لمؤسسة الاجتهاد: توصيف وتكييف:

إن أول دور أرى أنه أمهد وأصوب لإشراك مؤسسة الاجتهاد في النسق التشريعي العام للدولة الإسلامية المعاصرة؛ حتى تباشر اختصاصها الاجتهادي

المنشود، هو الدور الاستشاري، وفيه تتحدد الطبيعة القانونية لمؤسسة الاجتهاد في أنها هيئة دستورية استشارية، تعمل بالتنسيق مع السلطة التشريعية، وتُقدّم رأي الشريعة في المشروعات والمقترحات القانونية ذات الطبيعة الشرعية المعروضة للتداول التشريعي.

وعلى هذا، فتصور هذا الدور، وإدراك أهميته وفائدته في هذه المرحلة، يقتضي منّا التعرّض لثلاثة عناصر رئيسة؛ حتى يتضح المدلول الوظيفي الذي قصدته، والإطار القانوني الذي عنيته. أمّا الأول فهو يخص بيان المقصود بالهيئة الدستورية، وأعني به -على وجه التحديد- ذلك المجلس المنتخب الذي يتمتع بمشروعية دستورية مستمدة من اختيار الأمة تتيح له تمثيلها، على مقتضى ما بيّنته عن طبيعة تنظيمها الانتخابي آنفاً، وهذا يعطيها قدراً من الهيبة والاحترام، ويمدّها بالمشروعية المجتمعية الضرورية لاعتبار ما يصدر عنها من توصيات وقرارات، والاعتداد به في كل تدبير تشريعي دون إقصاء أو إبعاد.

وأمّا الثاني فيتعلّق بالوظيفة الاستشارية لمؤسسة الاجتهاد التي لا تمارس -في هذه المرحلة- سلطة البتّ والتقرير في التشريعات كما هي الحال بالنسبة إلى المجالس التشريعية، وإنما هي هيئة متخصصة في بحث القضايا ذات الطبيعة والمقتضيات الشرعية، وبيان أحكامها، وتقديم ما يلزم من الاقتراحات والتوصيات الملائمة؛ لتصويب ما قد يظهر من الانحرافات الجانحة عن حدّ الاعتدال والصواب، وكل ذلك يُقصد منه تنوير الجهاز المشرّع، وتبصيره بإمكانات تشريعية جديدة تفتحها الشريعة أمام ناظره.

إن الطبيعة الوظيفية والدستورية لمؤسسة الاجتهاد -في هذه المرحلة- هي قريبة جدّاً من طبيعة بعض المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والفنية التي تحدثها بعض الدساتير لغرض تقديم بعض الخدمات والاستشارات المتخصصة لمجالسها التشريعية ومؤسساتها الدستورية، فهي في هذه المرحلة محدودة

الوظيفة والمهام، وقراراتها تُعَدّ استشارات وتوصيات يُسترشد بها، وهي تعمل بنظام تدبيري مستقل، لكنّه متناسق -في الوقت نفسه- مع المجالس التشريعية.

وأمّا الثالث فيتناول منهجية تنظيم الاستشارة، وفي تقديري أن لذلك شقين: شكلي، وموضوعي.

أمّا بالنسبة إلى الأول فلا بدّ أن تنص القوانين النظامية للمجالس التشريعية على مقتضيين رئيسين، هما: إلزامية أن تقوم مؤسسة الاجتهاد ببحثها الشرعي في المشروعات والمقترحات ذات الطبيعة الشرعية في إطار من التنسيق الإداري والفني مع السلطة التشريعية. وإلزامية أن يطلع أعضاء المؤسسة التشريعية على رأي مؤسسة الاجتهاد في إحدى وسائل الاطلاع المعتبرة قبل التصويت على أيّ مشروع أو مقترح.

وأمّا الثاني فهو الشق الموضوعي؛ فلكي يكون لرأي مؤسسة الاجتهاد أثر تشريعي منسجم مع المنطلقات والمبادئ المؤطرة لعملها، ومتفاعل مع طبيعة المرحلة، لا بدّ من التأكيد على جودة الرأي وصوابه، وقدرته على الإقناع، والتنويع في البدائل والحلول، والتوسط والاعتدال، ومسايرة معطيات الواقع بغرض النهوض به، لا إقراره على الضعف والانحراف.

- مقاصد المرحلة الاستشارية:

لا يجوز أن يخلو الحديث عن كل مرحلة من مراحل التنزيل من الأغراض والمقاصد الآتية:

- مرحلة الاستشارة والإعلام تقع من مشروع التنزيل موقع التمهيد للمراحل القادمة، وهي مرحلة انتقالية إعدادية، تسمح بتطوير الخبرة القانونية المتعلقة بكيفية الاقتراح والتداول في مشروعات القوانين، وتعرّف مختلف العوامل الفنية المسهمة في بلورتها وإنتاجها، وهذا

مقصد ضروري، وبقدر تحققه نؤسّس خطوة مهمة على طريق هيمنة الشريعة على نسقنا التشريعي.

- مرحلة الاستشارة فرصة للاستئناس والاحتكاك المتبادل بين مؤسسة الاجتهاد والسلطة التشريعية على مستوى تدافع المنطلقات والمفاهيم والمقاصد وآليات الاشتغال، وهو تدافع إيجابي هادف ينزع فتيل المواجهة بين الشريعة والقانون، ويُحقّق بعداً تكاملياً راقياً، سيأتي الوقت لتوظيفه واستثماره في تدبيرنا التشريعي، خاصة في مراحله الآتية.

- مرحلة الاستشارة فرصة لترويج القيم الشرعية، والتعريف بقدرات الشريعة الفقهية والمقصدية؛ إذ سترد على مؤسسة الاجتهاد استفسارات عديدة، وتتصدى لإشكالات جديدة وغريبة، وعليها أن تدلي بآراء معلّلة، ومفسّرة، ومقنعة، ومستجيبة لكل التطلعات، ناظرةً إلى جميع التحديات الثقافية والسياسية، والمصالح الحيوية والشرعية.

- مرحلة الاستشارة والإعلام هي محلّ الاختبار الأول الذي يعني اجتيازه النجاح في كل ما يأتي بعده من اختبارات ومراحل، ومعيار التقويم فيه هو تحقيق قدر من التعايش مع كل المؤسسات المعنية بمجال التشريع؛ من: مجالس تشريعية، وهيئات مجتمع مدني، وأحزاب سياسية، وجمعيات، وغيرها.

- **الأدوار الإعلامية والثقافية:**

إذا استحضرنا أن هذا الوضع الاستشاري هو مرحلة انتقالية تمهيدية لمؤسسة الاجتهاد، لزم من ذلك عملية إعداد وتهيئة للمراحل القادمة، وهذا أمر منوط بواجهة العمل الإعلامي والثقافي، ولا بدّ أن يتركّز ذلك على وسائل فاعلة وناجعة، أبرزها: إصدار مجلة شهرية أو فصلية تنشر البحوث والدراسات الوافية بشأن الاستشارات المقدّمة للسلطة التشريعية. وإقامة أيام دراسية، وندوات، ومؤتمرات علمية تجمع أصحاب الشأن والاختصاص للدراسة والبحث والتقويم. والحرص على حسّ الشورى الديمقراطي النزيه والأمين في اختيار

أعضاء المؤسسة، وتدبير مرافقها وأشغالها. وإنشاء مواقع إلكترونية للتواصل الشعبي، والتنشيط القانوني والشرعي.

إن هذه الأدوار ليست خاصةً بهذه المرحلة وحسب، بل هي لكل المراحل، وهي قابلة للتطوير والإفادة من كل جديد.

ب- مرحلة التشريع الجزئي القاصر على بعض المجالات:

- الطبيعة القانونية والدستورية لمؤسسة الاجتهاد:

في المرحلة الأولى (الاستشارة والإعلام) كانت طبيعة الوظيفة المسندة إلى مؤسسة الاجتهاد قاصرةً على تقديم استشارات شرعية، وإقامة دراسات وبحوث، من شأنها أن تفتح آفاقاً تشريعيةً رحبةً أمام أنظار المشرّع لينظر في المشروعات والمقترحات القانونية برؤى منفتحة على بدائل وحلول وقواعد ما كان له أن يدركها لولا إفادة مؤسسة الاجتهاد بذلك.

أمّا في هذه المرحلة التي نفترض أن أجواءها السياسية والفكرية والقانونية قد تهيأت لمزيد من الجرعات الشرعية، وانحسرت هواجس الغرابة والاصطدام مع خصوم الشريعة ومناوئيها؛ فإنه يجدر بنا أن نفكر في دور تشريعي حقيقي يُسهم إسهاماً فعلياً في إنتاج القواعد القانونية (اقتراحاً، وتقريراً)؛ على أن يكون ذلك ضمن الحسابات والضرورات السياسية والفكرية والاجتماعية التي ما فتئْتُ أذكرها.

من هنا، وسيراً على سنن ما أثبته من منطلقات، ورمته من مقاصد وأغراض، أقترح أن يكون أول تدخل فعلي للشريعة في الشأن التشريعي، والوظيفة الاستشارية -التي ينبغي أن تكون مستمرة في المراحل كلها- محدوداً، وقاصراً على بعض مجالات التشريع، ومرتكزاً على النهوض بوظيفتين اثنتين جديدتين، هما: وظيفة التقدم بمقترحات لقوانين جديدة، أو تعديل قوانين قديمة، والمشاركة في تداولها داخل أروقة المجالس التشريعية. ووظيفة الاستقلال بالنظر في

المقتضيات الشرعية للمشروعات ومقترحات القوانين التي تتداولها المجالس التشريعية، وفق خطة تنسيقية بين الجهتين.

إن هذا الاقتراح يطرح أكثر من سؤال، ويورد أكثر من اعتراض، يلزم معها البيان، وبيان ذلك أورده في أسئلة جامعة:

أولها: ما وجه هذا الحصر والقصر على بعض مجالات التشريع؟

الجواب: إنه من التحسّب والاحتياط، وعدم الاندفاع أو المغامرة بمطلب الاجتهاد المؤسسي التشريعي في غيابات مظلمة من الصراعات السياسية والمماحكات الثقافية والفكرية غير المحسوبة، ولا بدّ نزولاً عند ما يقتضيه مبدأ التدرّج من الأناة والروية من قصر وظائف الاقتراح والتداول على مجالات مخصوصة من التشريع قد تهيأت لذلك، ولا تثير ردود فعل فكرية أو سياسية سلبية على مسار أسلمة نسق التشريع، وهي فرصة أخرى للإقناع بصلاحية الشريعة وقوة بدائلها، والأصل في هذا أن ما انفرط عقده على مهل لا يحسن ردّه دفعةً واحدةً.

فنحن نؤسس -في هذه المرحلة- لأول إشراك فعلي للشريعة في الشأن التشريعي على النحو الذي ذكرته، وهو أول امتحان تطبيقي وعملي لمؤسسة الاجتهاد، ولا شكّ في أنه سيكون محلّ متابعة ودراسة، ونقد دقيق وصارم.

وفي تقديري أن الظروف لن تضع أمام مؤسسة الاجتهاد خياراً سوى التوفيق والنجاح، وهذا أحد أكبر التحديات التي بتجاوزها نُعبّد طريقاً قويماً لمسار الاجتهاد المؤسسي.

ثانيها: ما هي هذه المجالات المخصوصة؟

ليس المهم هنا استعرض لائحة لهذه المجالات، مرتّبةً بفصولها وموادها، وإن كان هذا لا يخلو من فائدة، وإنما الأهم أن نتفق على معايير موضوعية

منضبطة تفي حقاً بالأغراض والأهداف المقصودة، وعلى رأسها ضمان الإشراف الهادئ والفاعل للشريعة على الشأن التشريعي.

ومن هذه المعايير الرئيسة أذكر الآتي:

- لا بدّ أن تكون الأحكام الشرعية لهذه المجالات مألوفةً قريبةً من وعي الناس، لا تُدخل مقتضياتها العملية تغييراً كبيراً على نمط حياتهم، أو تمسّ كثيراً بمصالحهم المعتادة.

- يجب التركيز على المجالات والأحكام التي تخدم مصالح الناس، وتضيف إليهم شعوراً وإحساساً بالتغيير المصلحي الذي يسعى إليه الاجتهاد المؤسسي تنظيماً وتخليقاً. "إن من الشروط التي يتعين تحققها لقيام القاعدة القانونية هو توافر حد أدنى من قبول ورضاء أولئك الذين تتوجه إليهم القاعدة... ولقد أدرك دعاة الإصلاح وخلفاؤهم هذه الحقيقة تمام الإدراك، فعمدوا في أبحاثهم حول مرامي القانون إلى التوسع في عامل "المصلحة" التي تعبر عن خير الجماعة، وهو ذو أهمية جوهرية..."[1]

- يجب أن تكون هذه الأحكام والمجالات المختارة قاعدةً متينةً صالحةً لأن يبنى عليها ما سيأتي من التغييرات والإضافات، وهذا لا يتأتى إلا إذا كانت مؤسسة الاجتهاد تتوافر على رؤية شاملة، ومخطّط واضح لكل مراحل العمل والتنزيل من بدايتها إلى نهايتها، مستوفيةً كل الشروط والضمانات، وناظرةً إلى كل المعطيات العلمية: الشرعية والواقعية الضرورية لإنجاح هذا المشروع.

ممّا تقدّم نجد أنه لا يتأتى ولا يحسن أن نجتزئ جملة فصول ومواد من هنا وهناك، ونجعلها حلبةً للتغيير والأسلمة من دون ناظم ينظمها، أو مقصد تجتمع عنده، فليس غرضنا في هذه المرحلة هو الكمّ، بل الكيف؛ أي: كيف نؤسس

---

(١) بوتيفو، برنار. **الشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية**، ترجمة: فؤاد الدهان، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٧م، ص٣٥١.

لانطلاقة شرعية قويمة وراشدة؟ وليس معنى هذا أننا نقصر اهتمامنا على مجال واحد لا نتعداه إلى غيره حتى نأتي على أسلمة جميع أحكامه، بل إذا تحقق قدر من التغيير يتناسب مع الهدف المرسوم للمرحلة، ولا تتعطل انطلاقة الشريعة أو تتوقف عن المسير إلى المرحلة التالية، فإن هذا يفي بالمراد، ولو صحب ذلك اجتزاء بسيط من مجالات أخرى.

ومعايير النجاح في ذلك، هي: اتساع مساحة الإقبال على الشريعة من طرف المهتمين والمفكرين وعامة الشرائح؛ تعرُّفا، وإعجاباً، واقتناعاً... وخفوت أصوات المناوئين والمعارضين. وتحقيق قدر من آمال الجماهير، والاستجابة لتطلعاتها المصلحية: الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، وغيرها.

هذه هي أمهات المعايير فيما يبدو لي أنه يراعي الاعتبارات التي قصدْتُ، ولكن، إذا كان من اللازم أن ندلي بمقترح يُسترشد به، أُحدّد فيه أوائل المجالات التي هي أجدر من غيرها بالتقديم والنظر الشرعي، فإنني أقترح البدء بالمجال المدني، خاصةً في فصوله التعاقدية: الشكلية والموضوعية؛ فإن هذا المجال هو أقرب المجالات وأكثرها ارتباطاً وانسجاماً مع أحكام الشريعة؛ إذ مساحة الخلاف فيه أضيق ممّا هي عليه في غيرها، وتستطيع الشريعة أن تقدّم فيه نفائس من البدائل والحلول المفيدة في مجالات اجتماعية حساسة، مثل صيغ التمويل الإسلامية الجديدة، وتنظيم مؤسسة الزكاة على مراحل وخطوات مدروسة ومحسوبة، وتطوير أنظمة الوقف، وتحديث مؤسسة الحسبة، وغير ذلك.

يقول عبد المجيد النجار في تأكيد ضرورة التدرّج والمرحلية في أسلمة الشأن التشريعي: "ولهذا التدرج صور متعددة، تتحدد في كل بيئة بحسب معطياتها الواقعية، فربما كان بحسب مجالات الحياة، كأن تطبق أحكام الشريعة في مجال الأسرة، ثم في مجال القوانين الاجتماعية، ثم في مجال المعاملات الاقتصادية، وهكذا تنجز الشريعة في مجالٍ بعد آخر، مع مراعاة ما هو ممهد لغيره فيقدم عليه، وربما كان التدرج في نطاق المجال الواحد، كأن يعمد

مثلا إلى المجال الاقتصادي فيبدأ بتطبيق بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بالإنتاج ووسائله، ثم يصار منها إلى تطبيق أحكام أخرى متعلقة بتوزيع الثروة ومسالكها، وهكذا حتى ينتظم هذا القطاع على أحكام الشرع بالتدرج، الذي تقتضيه طبيعة الأركان الاقتصادية، وطبيعة علاقاتها ببعضها، ويقع مثل ذلك في سائر القطاعات الأخرى على هيئة متوازية، يتنامى فيها تطبيق الشريعة أفقيّاً بما يخدم بعضه بعضاً في مسيرة هدفها بلوغ الاكتمال في انخراط سائر وجوه الحياة ضمن الخطة الشرعية..."[1]

ولنا بعد ذلك أن ننتقل إلى القانون الجنائي، ففيه أيضاً مساحة واسعة تستطيع الشريعة أن تدلي فيها بالرأي الحصيف، والاقتراح الصائب، خصوصاً في العقوبات والجرائم غير المنصوصة، ووسائل الإثبات؛ كالشهادة وشروطها، والقرائن، والشبه، وغيرها. فللشريعة في هذه المجالات مدارك عقلية راجحة صائبة، لا عذر -لِمَن أُنصف- في الإعراض عنها.

أمّا ما لم تتحقّق مناطاته من الأحكام، وارتفعت علله، أو كان ضرره الآجل أكثر من نفعه العاجل؛ كالتعجيل بتطبيق الحدود الشرعية، أو اقتراح حظر بعض المؤسسات الاقتصادية من غير تمهيد ثقافي، أو تحضير لبديل يقوم مقامها، فهذا لا يدخل في واجبات هذه المرحلة، وليس من أحكامها.

وعلى أيّة حال، فإنني أُدلي بمجرد اقتراح، وقد يظهر في مرحلة التطبيق ما هو أجدى وأنفع، ولا ضرر في هذا، لكنّ معايير التقديم والتأخير أصل قاطع في هذا الشأن، يحظر العمل بخلافه.

ثالثها: ما المتطلبات القانونية والدستورية لهذه المرحلة؟

لا شكّ في أن الوظيفة الجديدة المنوطة بمؤسسة الاجتهاد، وفق ما ألمحْتُ إليه سابقاً، تتطلب منّا أن نقوم بجملة من التعديلات الدستورية والقانونية للمرحلة

---

(١) النجار، عبد المجيد. **فقه التدين فهما وتنـزيلا**، سلسلة كتاب الأمة رقم ٢٣، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٠م، ج٢، ص١٧٣.

الجديدة، التي يتمهّد معها الحديث عن إشراك حقيقي وفعلي للشريعة في تدبير الشأن التشريعي، وهذه أبرزها:

- التعديل الدستوري: وهو ينصب أساساً على جانب الاختصاص والمسؤولية، فلم تعد المسؤولية الاستشارية هي الوحيدة التي تمارسها مؤسسة الاجتهاد، بل يضاف إليها بالنص الدستوري مسؤوليات جديدة يتحقق معها الإشراك الفعلي لمؤسسة الاجتهاد في تدبير الشأن التشريعي، وهذه المسؤوليات تتحدد في منح مؤسسة الاجتهاد حقّ تقديم مقترحات قوانين (أو تعديلها) إلى السلطة التشريعية، والتداول فيها داخل اللجان القطاعية العاملة في المؤسسات التشريعية، وفي جلساتها العامة إذا اقتضت الحال ذلك، وفي كل ما يرفع إليها من مشروعات ومقترحات ذات صفة شرعية، وفي حدود المجالات المقترحة المحددة.

وفي تقديري أن هذه الوظيفة الدستورية الجديدة تنسجم مع طبيعة المرحلة ومقاصدها، وهي -لا شكّ- مقبولة شعبياً ورسمياً، لأن المرحلة الأولى قد صنعت الظروف، ومهّدت الأجواء للانتقال إلى مرحلة أرقى وأعلى.

- تعديل القوانين المنظّمة للسلطة التشريعية: سواء تلك التي تخص المجالس، أو مؤسسة الاجتهاد.

وهذا التعديل يستهدف الإجابة عن المتطلبات الحادثة والاختيارات الجديدة التي فرضها التعديل الدستوري السابق، ويستهدف كذلك تنظيم الأدوار بين مؤسسة الاجتهاد ومجالس التشريع، وضبط ما يحتمل أن يعطّل مسار الفعل التشريعي من تداخلات، أو نزاعات، أو تناقضات.

وعلى هذا، فإني أوجز أهم ما ينبغي أن يُركّز عليه التعديل في النقاط الآتية:

- طبيعة التنسيق بين الجهتين التشريعيتين: مجالس التشريع، ومؤسسة الاجتهاد.

- تحديد الآجال والمُدد التي ستُقرَّر للنظر في المشروعات والمقترحات.

- تدبير طرائق البتّ في المشروعات والمقترحات، بما في ذلك: كيفية المناقشة والتداول، وكيفية التصويت، ونحو ذلك.

- تحديد مجالات تدخل مؤسسة الاجتهاد، وبيان حدوده وضوابطه.

على أنه ينبغي ملاحظة أن تدبير التنسيق بين المؤسستين لا يخلو من تنازع وخلاف، ممّا يدفع إلى القول بأن هناك نوعاً آخرَ من التعديل يجب التنبه له، وهو التعديل الذي يستهدف توسيع صلاحيات المحاكم الدستورية واختصاصاتها؛ لتطول قضايا الفصل في مثل هذه النزاعات والخلافات، بوصفها الجهة التي خَوّلها المشرُّع الرقابةَ على سير مهام التشريع.

رابعها: لماذا التأكيد على وظيفة تقديم مقترحات خاصة بالقوانين، أو تعديلها والتداول فيها؟

المقصود بهذه الوظيفة الجديدة أولاً أن مؤسسة الاجتهاد تصبح لها صلاحية تشريعية: اقتراحية، وتداولية، وتقريرية، كتلك التي تمارسها المجالس التشريعية. فلمؤسسة الاجتهاد أن تتقدّم -خلال انعقاد المجالس التشريعية في دوراتها المعروفة- بمقترحات للقوانين، وتطلب إلى السلطة التشريعية البتّ في ما تحتويه من مقتضيات غير شرعية (دنيوية)، مع احتفاظها بحقّ التداول والنقاش في هذه القوانين داخل أروقة هذه المجالس خلال اجتماعات لجانها القطاعية.

أمّا عن مغزى هذا الحق فأقول إن هذه الوظيفة هي التي تخدم المقصد الأسمى من مأسسة الاجتهاد وتنظيمه، أعني الاحتكام إلى شريعتنا الإسلامية، وترسيخ هيمنتها على مواقع التوجيه والتقنين. فإذا استحضرنا أن هذا مقصد أظهره ما بيّنته من حالة الاستبعاد والتهميش التي طالت الشريعة منذ زمن بعيد، وأن مظاهر ذلك بارزة في دائرتين اثنتين:

- قوانين مخالفة للشريعة، بعيدة عن روحها وقيمها، جانحة عن هدي أحكامها؛ فإنه لا يخفى أن الذي يناسب إصلاح هذا ويقوّمه هو ما سميته وظيفة تعديل القوانين.

- قوانين شرعية إسلامية ذات مردودية اجتماعية واقتصادية... غفل عنها المشرّع، ولم يعرها أيّ اهتمام، فهذا يناسبه وظيفة الاقتراح.

إذا استحضرنا هذا وأضفنا إليه أن بحث هذا الأمر ومعالجته لا يستطيعه إلا أهل العلم والخبرة؛ يجيء من هذا أن منح مؤسسة الاجتهاد هذا الحق (الاقتراح والتعديل) من شأنه أن يفتح أمامها باباً واسعاً، ويضع بين يديها ما يلزم من الأدوات والوسائل للاشتغال بالتنقيح والإضافة والاقتراح في الدائرتين المذكورتين.

وأمّا: لماذا هذا التداول؟ فلسببين اثنين:

- إن تقديم الاقتراح، وإن كان محبوكاً هادفاً، لا يكفي لأن يصل بالمقصد إلى غايته، فإنه مجرد اقتراح؛ أي إنه قابل لكل تحريف أو تعديل، خاصةً في جلسات اللجان القطاعية حيث تتعرّض المشروعات والمقترحات لتفسيرات وتعديلات قد تعصف بغاياتها ومراميها، فيضيع الهدف الذي من أجله وُضعت.

وحتى نبقي لمقترحات مؤسسة الاجتهاد القانونية جدية مقتضياتها ومقاصدها، يتعيّن علينا من جهة الدقة والتحسّب أن نمنح مَن اقترحها حقَّ المشاركة في تفسيرها وتعليلها والدفاع عنها؛ أي حقَّ التداول فيها.

- إن مقترحات مؤسسة الاجتهاد القانونية تكتسي طبيعةً شرعيةً تخصصيةً دقيقةً، ممّا يجعلها على مستوى من الصعوبة والتعقيد يستدعي درايةً وقدراتٍ خاصةً؛ لأجل التعريف بها، وبمقاصدها، وأبعادها المختلفة؛ فلذلك يخشى إذا غابت هذه القدرات عن ساحة التداول والنقاش أن

يساء فهم هذه المقترحات، ويتم رفضها أو تحريفها. فالمخرج، إذن، هو إحضار هذه القدرات، والحرص على مشاركتها في لجان التداول.

خامسها: لماذا هذا الاقتراح على المجالس التشريعية؟ ما فائدة ذلك بعد أن نصّبنا مؤسسة الاجتهاد بطريقة دستورية للنظر في وظائفها الشرعية المتخصصة الدقيقة؟ ألا يُعَدّ هذا من الوصاية على الشريعة وعلى الناطقين باسمها؟

يتطلب الجواب على ذلك البيان الآتي:

إن هذا السؤال يستبطن استحضار واقع معيّنٍ لمجالسنا التشريعية، متصفٍ بالهشاشة والضعف، وقلّة المردودية، وأكثرً من ذلك أنه عُرف عنه في بلادنا المتخلّفة أنه مغشوش، ويخدم المصالح الخاصة، ولا يأبه بالمصالح العامة، ومن ثَمَّ فهو لا يُمثِّل إلا أصحاب الكراسي فيه، ولا يُمثِّل في شيءٍ الأمة وثوابتها، أو قيمها وقناعاتها، ولا يجهل أحد القائمة الطويلة من النوادر والطرائف والانتقادات والمؤاخذات، التي تكلها جهات مختلفة للتجربة التشريعية في بلادنا الإسلامية. ومهما يكن تقييمنا لهذه التجربة، فإني أرى ما يأتي:

- إن فكرة وجود مجلس منتخب للأمة انتخاباً حرّاً نزيهاً -من حيث المبدأ- هي فكرة قويمة سديدة، بل لا أبعد إذا قلت إنها فكرة إسلامية، بل قرآنية؛ فقد سبق بيان أن القرآن نوّه بالشورى، وبهيئة الشورى في قصة ملكة سبأ، وذمّ الاستبداد والطغيان والاستخفاف بالأمة وخنق إرادتها في قصة فرعون، وأن قرارات النبي الاجتهادية لم تؤخذ إلا في مجالسه الشورية، وقد بيّنْتُ هناك بعضاً من خصائصه، وأشخاصه، وكيفية التداول فيه.

- إن من الإنصاف والاعتراف بالحق والسبق لأهله أن يُقرّ العالم اليوم بأن فكرة "البرلمان" ما هي إلا تحوير وتطوير لفكرة مجلس الشورى الإسلامي، أو ما صار يدعى -بعدُ- مجلس "أهل الحلّ والعقد"، غير أنه تطوير تدخّلت فيه عوامل الزمان، وتطوّر المدارك، وتعقّد مظاهر الحياة.

لقد قدّمْتُ أن ثمّة تقويماتٍ وإصلاحاتٍ ضروريةً لا بدّ أن تمس جهاز التشريع في جوانب مهمة من جوانب التكوين والأداء والمردودية، وأولى القضايا في ذلك كله مراعاة قواعد الكفاءة العلمية، والقوة الاقتراحية، والسمة الأخلاقية، بحيث يصبح ذلك خاضعاً لمعايير علمية لا مجال فيها للطعن أو التردّد في أن هؤلاء هم الذين اختارتهم الأمة للنيابة عنها نيابةً صحيحةً صادقةً.

أتصور -بعد شيء من التروي والتأني، وزيادة التدقيق والتحقيق- أن مجلساً هذه طبيعته، وتلك خصائصه لحقيق بأن يدعى مجلس الأمة، أو مجلس النواب، أو مجلس الشعب.

ولا يُؤثّر في هذا اللقب ضعف هذا المجلس، أو قلّة نتاجه وفاعليته؛ فإن ذلك هو مستوى الأمة ودرجتها من الرقي والحيوية، وليس من الموضوعية في شيء أن نتوقع أن يكون مسير المجلس أسرع من مسير الأمة، أو العكس.

من هنا أقول: إن مؤسسة الاجتهاد حين تتقدّم بتعديلات أو مقترحات للقوانين إلى المجالس التشريعية التي افترضنا من صفاتها ما افترضنا، فإنها -حقيقةً- لا تتقدّم بذلك إلا إلى الأمة، أو إلى مَن اختارته لينوب عنها في هذا الشأن.

إن من الدعوات التي ما فتئْتُ أذكرها في كل حين أن الأمة هي الأصل، وأنها مستخلفة، ومشرفة على كل صغيرة وكبيرة في شأنها العام والخاص، فإذا شئنا بعد ذلك أن نسمي هذا وصايةً، فهي وصاية الأمة على شأنها؛ وصاية التكامل والتواصل، لا وصاية الصدام والتطاول.

وحين تتقدّم مؤسسة الاجتهاد إلى المجالس التشريعية بمبادراتها التعديلية أو الاقتراحية، فليس لأجل النظر الفقهي الاجتهادي في مقتضياته الشرعية؛ فقد سبق التنويه والإشارة إلى القسمة الدينية والدنيوية بين مؤسسة الاجتهاد والمجالس التشريعية، وفرغنا من بيان وجه ذلك بالأدلة المعتبرة البيّنة، وإنما

للنظر في مدى ملاءمته القانونية للمقتضيات الدنيوية الجاري بها العمل، فلا يخفى أن القوانين -بالرغم من اختلاف حقولها ومجالاتها- تتداخل وتتكامل، وقد يصادم بعضها بعضاً، إن لم يناقضه أو ينسخه.

ومن هنا يكون جواب المجالس التشريعية على مقترح مؤسسة الاجتهاد، أحد أمرين: اعتماد ما اقتُرح من مقتضيات؛ ليستكمل المقترح طريقه نحو الإصدار والنشر، ثم العمل والتنفيذ. وتأجيل (وليس رفض أو تعديل) اعتماده لسبب واحد، هو ملاءمة بعض المقتضيات القانونية التي تصادمه أو تناقضه، ولا شكّ في أن هذا ينبغي أن يُضبط بالنصوص والآجال القانونية.

وفي تقديري أن هذه صورة أخرى من صور التوازن والتكامل بين حقّ الأمة في الإشراف على شأنها التشريعي، وواجب مؤسسة الاجتهاد في التشريع الذي أوكلت الأمة لها أمر تدبيره.

- مقاصد المرحلة وأهدافها:

يمكن أن نستخلص من ثنايا ما كتبْتُ عن طبيعة هذه المرحلة ووظائفها الجديدة مقصدين كبيرين:

أولهما: إن هذه المرحلة سيتحقق فيها أول إسهام حقيقي للشريعة الإسلامية في نسقنا التشريعي عن طريق اقتراح القوانين والتداول والبتّ فيها.

ثانيهما: إنها مرحلة استكمالية لما تمّ في المرحلة الأولى، وبنائية ضرورية لما سيتمّ في المرحلة التالية.

أمّا أنها استكمالية؛ فلأن طبيعة الوظائف الجديدة التي ستناط بها إنما نستكمل بها أشواط المرحلة الأولى بإشراف جزئي للشريعة على دواليب التشريع، بعد أن تهيأت ظروف ذلك وأسبابه.

وأمّا أنها بنائية؛ فلأنها ستُشكّل أول تجربة من نوعها لهذا الإشراك، ولا نستطيع أن نستشرف مقصدنا من البحث كله دون التأكد من خبراتنا وقدرتنا على تحقيق قدر من المطاوعة والتناغم بين مشكلات الواقع وبدائل الشريعة، وهذا واضح أنه لا يتأتى أن يحصل دفعةً واحدةً، فليكن بالتدريج والتجزيء.

- الأدوار الإعلامية والثقافية.

لإنجاح الإسهام الجديد لمؤسسة الاجتهاد والتعريف بإنجازاتها الاجتماعية والاقتصادية، وبدائلها وحلولها الشرعية من أجل كسب مزيد من الأصوات إلى صفها، وتعبيد الطريق أمامها؛ لا بدّ أن يستتبع هذا العمل التشريعي جهداً إعلامياً وثقافياً يتولى مهمة النهوض بذلك.

وفي تقديري أن ما ذكرته من مسؤوليات وأدوار عن المرحلة الأولى صالح لأن يكون نفسه أدوار المرحلتين الثانية والثالثة، لا أضيف عليه إلا تكليفاً واحداً، هو الحرص على الجودة في الأداء، والتوازن في طرح المضامين الشرعية، والمردودية الاجتماعية، واختيار أحسن المواقيت، وبعث أرقى الرسائل المعرفية والسياسية إلى الجهات المتحفّظة على مشروع الاجتهاد المؤسسي، وهذا تكليف صعب ومهم.

ت- التوسّع في مجالات التشريع.

- الطبيعة القانونية والدستورية لمؤسسة الاجتهاد:

لقد مثّلت المرحلتان: الأولى والثانية وضعاً تهيئياً انتقالياً، ولم تكونا مقصودتين إلا لأنهما ضروريتان لإذابة الحواجز السياسية والفكرية لدى فئات من المثقفين الرافضين مشروع أسلمة نسقنا التشريعي أو المتحفّظين عليه، وترقية أوضاعنا الثقافية والقانونية درجةً بعد أخرى حتى تستجيب للتحوّلات القادمة.

أمّا وأننا -الآن- نفترض أن قدراً من ذلك قد تحقّق، وأصبحت الطريق سالكة، وظهرت النتائج الحسنة للبدائل والحلول الشرعية على أتـمّ صورة وأرفعها، فلم يعد هناك من داعٍ لأن نتأخر بالخطو إلى هدفنا المنشود، ومرمانا المرسوم، ألا وهو هيمنة الشريعةً على مختلف مجالات الحياة وشؤونها، والرقابة عليها، وتنظيمها.

من هنا، فإني أرى أن توسيع مجال تدخل مؤسسة الاجتهاد (اقتراحاً، وتداولاً، وتقريراً) على النحو الذي بسطته، من شأنه أن يؤدي الدور المطلوب، ويبلغ المقصد المرسوم في المرحلة الثالثة.

لقد قرّرنا سابقاً أن اشتغال مؤسسة الاجتهاد يتحقّق بوظيفتين اثنتين، هما: اقتراح قوانين جديدة، أو تعديل قوانين قديمة ذات صفة شرعية. والتداول والنقاش بشأنها داخل أروقة المجالس التشريعية، مع الاحتفاظ بحقّ البتّ الشرعي فيها.

وهأنا ذا أضيف -في هذه المرحلة- جديداً واحداً، هو توسيع مجال الاقتراح والتقرير (مجالاً بعد مجال) حتى بلوغ المجالات جميعاً.

ولا شكّ في أن هذا الأمر يستدعي تكاليف ومتطلبات حتى تتحقق أهدافه، وتستقيم طريقته. فعلى المستوى المنهجي كان تحديد المجالات التشريعية التي تتدخل فيها مؤسسة الاجتهاد في المرحلة الأولى خاضعاً لاعتبارات شرعية، وسياسية، واجتماعية، ومصلحية. وهذا أمر لا بدّ من استصحابه ومراعاته في كل مرحلة، وفي كل تدخل تشريعي، إلا أن الأمر هنا يحتاج إلى دراسة وافية تضبط هذه الاعتبارات والمعايير، وتضيف إليها ما أظهرت الممارسة التشريعية نجاعته وضرورة اعتباره في هذا الباب، ولا بدّ أن يستقر الأمر على قائمة مرتّبة من المواد والمقترحات القانونية التي ستباشر فيها مؤسسة الاجتهاد النظر التشريعي.

وهذا بُعْد استراتيجي يتطلب قدراً من الحيطة والحذر، ودرجةً من الجودة والإحسان في الأداء والمردودية، ولا شكّ في أنه يتطلب جهوداً معرفيةً كبيرةً، حتى نبلغ المراد.

ولا بدّ أن يفضي ذلك إلى وضع برامج تثقيفية وإعلامية، وجداول زمنية مرنة ومنفتحة ذات أهداف واضحة، وبمؤشرات علمية وموضوعية، تحكمها الرؤى والمنطلقات التي قدّمْتُها في بداية الفصل.

وعلى المستوى الدستوري والقانوني، فإن الوظيفة الموسّعة الجديدة بحاجة إلى مشروعية دستورية تعطيها هذا الحقّ، وتصف لها هذا الدور الجديد، ما يتطلب إقامة تعديل دستوري جديد يفتح الباب لمؤسسة الاجتهاد لكي تنفذ تدخلها التشريعي من مجال محدود ومنصوص إلى باقي مجالات التشريع، ويحيل على القوانين المنظّمة لمؤسسة الاجتهاد وعلى مجالس التشريع مسؤولية ترتيب هذه المجالات، بحسب ما يراعي الأحوال والتطورات الحادثة.

- مقاصد المرحلة وأهدافها:

إذا استقر أمر مؤسسة الاجتهاد على هذا الوضع الدستوري والقانوني تحقّق من ذلك جملة مقاصد، هي نفسها الشعارات والأهداف التي أعلنْتُ عنها في مقدمتي لهذا البحث، وأعني بذلك: توفير ضمانة قوية، وحراسة أمينة تحرس دواليب التشريع ومضامين التوجيه والتقنين من كل انحراف أو زيغ، وتُقيّمها على أسس إسلامية متينة منضبطة بأصول الشرع وقواعده، مستجيبةً لتطلعات المجتمع وحاجاته، وهذا هو عين ما سميته أسلمة نسقنا التشريعي. وتجاوز مرحلة الفصام النكد بين ثوابت الأمة وتشريعاتها، والنظم والقوانين التي تعيش عليها وتحتكم إلى مقتضياتها؛ ليتحقق الارتباط الحضاري بتاريخ الأمة وتراثها، وتستأنف مسيرتها الشرعية المنشودة.

٢- اعتراضات وبيان:

لا شكّ في أن ما اقترحته من أوضاع وترتيبات ووظائف أنطتها بمؤسسة الاجتهاد سيثير مجموعة من التساؤلات والاعتراضات الشرعية والقانونية والفنية. وفي تقديري أنه يأتي على رأس ذلك القضايا الآتية:

أ- مؤسسة الاجتهاد وسلطة القضاء الدستوري:

يُعَدّ عمل مؤسسة الاجتهاد وإسهامها التشريعي حلقةً مهمةً من حلقات الإعداد والبناء للقواعد والقوانين التي تصدرها السلطة التشريعية، وتخضع هذه المؤسسة في جميع دول العالم الديمقراطي لرقابة القضاء الدستوري، وهو قضاء له فلسفته الخاصة وأصوله العلمية وطريقته في العمل التي تختلف من نظام إلى آخر، وأكثر ما يُعتمد من ذلك في بلادنا الإسلامية الرقابة بوساطة محكمة دستورية عليا، أناط بها الدستور وظيفة الفصل في شرعية القوانين ودستوريتها.

ولكن، ألا تُعَدّ هذه الرقابة أحد أشكال الوصاية على المضمون الشرعي الذي أقرّته مؤسسة الاجتهاد؟ ألا يُؤثّر ذلك في مسار الأسلمة التشريعية التي نريد؟

إذا اعتبرنا أن وظيفة مؤسسة الاجتهاد تشريعية دستورية، فإنه لا بدّ من ضمانة تضمن هذا المقصد، وتحفظه من الخروج عن مقتضيات الدستور. وبطبيعة الحال، فإن هذه مهمة موكولة بنص الدستور إلى القضاء الدستوري.

غير أن هذا القضاء حينما ينظر في القوانين المرفوعة إليه، لا تتجه رقابته إلى أداء مؤسسة الاجتهاد وحدها، وإنما إلى أداء المؤسسة التشريعية جميعها؛ ذلك أن مؤسسة الاجتهاد لا تصدر قانوناً، ولا تُقنّن تشريعاً إلا في إطار نسقي تشاركي يجمع بين دور الأمة في التشريع لذاتها، ودور الشريعة الواجب في التوجيه والتنظيم كما بيّنته وبسّطته. وعلى فرض أن القضاء الدستوري أبطل قانوناً صادراً عن المؤسسة التشريعية لعدم دستوريته، فلا يعني هذا بالضرورة تخطئة المضمون الشرعي الذي أقرّته مؤسسة الاجتهاد، بل كل ما يعنيه أن "المشرع تجاوز اختصاصاته في مجال القانون العادي كالتشريع مثلا في المجال التنظيمي بواسطة قانون عادي، إما لوجود عيب في المسطرة، وإما لخرق المشرع لمقتضيات دستورية كانتهاك القانون لحق يضمنه الدستور... ،"[1] أو نحو ذلك.

(١) النويضي، عبد العزيز. **المجلس الدستوري بالمغرب**، الرباط: منشورات المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، ٢٠٠١م، ص٥١.

إذن؛ فهي مسألة فنية لا أكثر، ثم إن القضاء الدستوري لا يستقل بالتشريع، ولا هو من اختصاصه، وإنما غاية سلطته في هذا الشأن الحكم بدستورية القانون أو عدم دستوريته، ومن ثَمَّ يُلزم المشرّع بإعادة دراسته وملاءمته مع المقتضيات الدستورية على ضوء ما قدّم من تفسيرات وتعليلات، وهذا لا ضير فيه، ولا حرج منه، وليس فيه أيّ تسلّط أو تقييد، وإنما هو زيادة حرص وضبط.

غير أنه يمكن أن يراودنا تخوّف في الحالات التفسيرية التي يُطلب فيها من القضاء الدستوري الحكم في بعض النزاعات القانونية التي تنشأ بين مؤسسات الدولة. ففي هذه الحالة، يجوز أن تكون سلطة القضاء الدستوري أعلى وأقوى، بحيث تُفسّر القانون تفسيراً بعيداً عن مقاصد القانون كما توقّعها المشرّع، غير أنه أمر نادر الحدوث، وقد تُعصم منه كفاءة وحنكة المؤسسات التشريعية في ضبط القوانين وحسن صياغتها، فإن قُدّر ونزل شيء من ذلك؛ ما جاز لنا أن نعتبر ذلك إلا من الضعف والقصور الذي يلزم معه استئناف الإصلاح من جديد.

ب- مؤسسة الاجتهاد والمجالس العلمية للإرشاد والإفتاء:

تنشط في عالمنا الإسلامي كثير من المؤسسات العلمية الرسمية في شؤون الإفتاء والفقه والاجتهاد، وتصدر كثيراً من البحوث والمنشورات الفقهية والعلمية، وينتمي إليها كبار العلماء وجهابذة الشريعة، وهي أيضاً منظمة بنظم قانونية، وتعمل تحت وصاية الدولة وإشرافها.

ووجه الاعتراض هنا أنه قد يُخيّل لبعضهم أن ثمّة تشابهاً قد يبدو بين المؤسستين؛ لأن طبيعة أدوارهما واختصاصاتهما ترتكز على فعل رئيس، هو الفقه والاجتهاد، ممّا قد يؤدي إلى التناقض، والتكرار في الفعل والأدوار.

ونحن نرى أن هذا التقارب في شكل الأدوار والمهام لا يقتضي -بالضرورة- المماثلة المفضية إلى التصادم والنزاع، وأن الاشتراك في اشتراط الكفاءات والخبرات نفسها، لا يعني وحدة الصناعة، وتماثل الإنتاج.

وهذا ما سوف أُجليه بفارق أساس كافٍ في النيابة عن غيره، وشافٍ في رفع هذا الاعتراض، وإزالة ذاك اللبس.

إن هذه الهيئات العلمية في كل دولنا الإسلامية، وإن كانت ذات صفة رسمية، وتنشأ بقرارات حكومية، وتهدف إلى تقديم مهام الاستشارة والافتاء العام للمواطنين ومؤسسات الدولة؛ ليست هيئات تشريعية، ولا يحقّ لها اقتراح القوانين، أو مناقشتها أو التداول فيها، فضلاً عن البتّ فيها، وإنما القصد تقديم النصح والإرشاد من غير إرادة تكليف، ومن غير إلزام.

ففي المغرب -مثلاً- يُعَدّ المجلس العلمي الأعلى هيئةً استشاريةً معيَّنة بسلطة ملكية سامية، ويرأسها الملك نفسه، وهي تعمل تحت رعايته وسلطته، و"تسعى إلى ضمان الأمن الروحي للمغاربة، وحراسة الثوابت الدينية للأمة والمتمثلة في: العقيدة الأشعرية، والمذهب المالكي، والتصوف السني... وتعمل من خلال المجالس العلمية المحلية على تنشيط الحياة الدينية وفق برامج محددة ومتكاملة..."[(١)]

وجاء في توصيف مهام دار الإفتاء المصرية:

"أولا- المهام الدينية لدار الإفتاء المصرية:

١- استقبال الأسئلة والفتاوى والإجابة عنها باللغات المختلفة.

٢- استطلاع أوائل الشهور العربية.

٣- تدريب الطلبة المبعوثين على الإفتاء.

٤- إصدار البيانات الدينية.

---

(١) الظهير الشريف المتعلق بإعادة تنظيم المجالس العلمية رقم ١. ٠٣. ٣٠٠، الصادر في ربيع الأول ١٤٢٥هـ (٢٢ أبريل ٢٠٠٤م).

٥- القيام بكتابة الأبحاث العلمية المتخصصة.

٦- القيام بالرد على الشبهات الواردة على الإسلام.

٧- التعليم عن بُعْد.

ثانيا- المهام القانونية لدار الإفتاء المصرية:

وتتلخص في تقديم المشورة الشرعية للمحاكم المختصة في قضايا الإعدام."[١]

أمّا مؤسسة الاجتهاد فهي مؤسسة دستورية منتخبة من الشعب انتخاباً غيرَ مباشر، وهي تعمل وفق برنامج متكامل ومتناسق مع باقي أطراف السلطة التشريعية، وتمارس اختصاص التشريع المنظّم للعلاقات والمرافق المجتمعية المختلفة، والملزم بقوة الدستور والقانون.

فمحلّ الفرق إذن واضح في نوع الاختصاص، وفي قوة التمثيل، وسلطة القرار والإلزام به، وكذلك في مجاله وحدوده.

ت- مؤسسة الاجتهاد ومهام الرقابة على السلطة التنفيذية:

من الاعتراضات الدقيقة البانية التي يحسن تناولها في هذا المقام، أنه يجوز لمعترض أن يُذكّر بأن مؤسسة الاجتهاد هي هيئة نيابية ذات دور تشريعي لا يفارق في شيء كبير دور الهيئات السياسية الممثّلة في المجالس التشريعية، وتمارس بمقتضى الدستور والقوانين التنظيمية للجهاز التشريعي دوراً رقابياً مهماً -بالإضافة إلى دورها التشريعي المعروف- يتمثّل في محاسبة الجهاز الحكومي بالأسئلة الشفوية والكتابية، والتقدم بملتمسات الرقابة لإسقاط الحكومة، وكذلك تشكيل لجان تقصي الحقائق للنظر في سير أداء بعض المؤسسات أو المشروعات الحكومية التي يُلاحِظ عليها الجهاز التشريعي بعض التجاوزات والخروقات القانونية المضرة بالمصالح العامة للأمة.

---

(١) انظر الموقع الإلكتروني للدار:

- http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar&LangID=1#5

فلماذا لم نناقش إسناد هذه الوظائف إلى مؤسسة الاجتهاد؟ ولماذا لم نذكر كيفيات ذلك وطرائقه؟ أليس أعضاء مؤسسة الاجتهاد من نواب الأمة؟ أليس من الوارد بعد دورة التشريع الطويلة، وإصدار القواعد القانونية، أن تعطّل عن التنفيذ والتطبيق بفعل مماطلة جهاز حكومي ضعيف أو معارض؟ لماذا لا نقترح منح مؤسسة الاجتهاد الحق الرقابي الذي يضمن قدراً من التنفيذ المنشود للقواعد والأحكام؟

والجواب أن ذلك راجع إلى طبيعة التكييف الدستوري الذي نخص به مؤسسة الاجتهاد، وهذا أمر -أُقرّ- أنه عسير ومشتبه، ولا تنقطع عليه الإيرادات والإشكالات، وأحسب أني أجد صعوبة في الحسم فيه.

غير أنه إذا قدّرنا أن مؤسسة الاجتهاد مجلس تشريعي مستقل، وأنها طرف من أطراف المؤسسة التشريعية، كما هو واقع في البلاد التي تعتمد نظام تعدد الغرف التشريعية؛ فإن الكلام على هذه الاختصاصات الرقابية من أيسر ما يكون؛ لأنه سيجري عليها فيه نفس ما يجري على باقي المجالس والغرف، وهو منح مؤسسة الاجتهاد جميع هذه الحقوق، ولا إشكال.

ولكن، إذا قدّرنا أنها جهاز تشريعي دستوري تابع للسلطة التشريعية، يمارس مهامه الشرعية كاملة على نحو ما سلف بيانه، وفي تكامل وتنسيق مع جميع الأطراف التشريعية، فمن العسير أن تسند هذه الاختصاصات إلى مؤسسة الاجتهاد، ولم أجد -فيما اطلعت- مثالاً دستورياً يسير على هذا الاختيار.

غير أنه إذا قضى النظر الحصيف أن يؤخذ بهذا التكييف في بعض الفروض في بعض البلاد، فإني أرى أنه قد يحتاط له بما سبق، وقد أكدتُه في غير ما محلّ من هذا الكتاب.

وأعني بذلك أن مشروع مأسسة الاجتهاد لا بدّ أن يتأسس على جملة من المبادئ والتدابير والضمانات التي تُسهم في بناء صرح مؤسسة الاجتهاد، وتُؤمّن

قيامها بوظيفتها التشريعية، وتضمن تحقّق نتائجها ومردوديتها. وقد بيّنت أن هذه السلسلة من الإجراءات يجب أن تتأسس على محور مركزي، له الكلمة النافذة، ومنه المنطلق، وإليه المرجع في كل صغيرة وكبيرة من شؤون تدبير السلطة التشريعية، وهذا المحور هو التكامل بين حقّ الأمة في الإشراف على شأنها العام، ومسؤولية مؤسسة الاجتهاد في القيام بالوظائف الشرعية داخل مؤسسة المجلس التشريعي، ثم بيّنت أن هذا التكامل في الأدوار يأتي في إطار اختيار مجتمعي أطبق عليه أفراد الأمة وهيئاتها كافة، وتواطأت عليه جميع طبقاتها الفكرية والسياسية، وهو الاختيار الذي يردّ الأمر إلى الأمة، ويثبت لها صلاحية اتخاذ قرارها السياسي، وإصدار قواعدها التشريعية، وإقرار أنظمتها المؤسساتية المختلفة، عن طريق التمثيل النيابي الصحيح المبني على قواعد علمية واجتماعية وأخلاقية صحيحة، لا يتطرّق إليها احتمال أو شكّ في أن هؤلاء النواب هم نقباء الأمة، وصورتها المصغّرة، ولسانها، وضميرها، والأمناء على هويتها وثقافتها وشرائعها.

إن هذا الإشراف الراقي للأمة على شؤونها أصل ضروري في وجود مؤسسة الاجتهاد، وفي ممارسة أدوارها. فلم نفترض طوال أشواط البحث وجود مؤسسة للاجتهاد بمعزل عن دور الأمة، أو تنكُّر لسيادتها ونفاذ كلمتها.

فإذا استقر الأمر على هذه الحال لم نحتج بعدها إلى الإجابة عن احتمالات المعترض وهواجسه السياسية، فما أزال أذكر أن الأمة سيدة قرارها، وأميرة شأنها. لذا، فإن عدم إسناد وظائف الرقابة إلى مؤسسة الاجتهاد لا يزيد -في أسوأ الاحتمالات- على أن الأمة قد قامت بدور الرقابة بوساطة مجالسها التشريعية، التي ما هي في الحقيقة إلا تمثيل آخر للأمة مُؤسَّس على مقتضى ما تقدّم بيانه من الصفات والشروط، وهو أقدر من سواه على النظر في هذه القضايا، كما أن مؤسسة الاجتهاد هي أقدر من غيرها على النظر في المقتضيات الشرعية كما سبق بيانه وتقريره.

رابعاً: البناء التنظيمي والإداري لمؤسسة الاجتهاد

القصد من هذا الموضوع هو إثارة طائفة من الأسئلة التنظيمية التي هي محلّ تساؤل واعتراض، وفائدة ذلك أن في الجواب عنها زيادةَ إيضاحٍ لبعض وجوه التنزيل التي مرّ الحديث عنها، وتتميماً للصورة التي أرَدْتُ تقديمها عن التنظيم القانوني لمؤسسة الاجتهاد في سياق أوضاعنا الدستورية والقانونية القائمة. وإغفالها -لا شكّ- يشوّش على وضوح الصورة، ويضعف قوة المقترح، ويورد عليه التحفّظات والاعتراضات.

وقد تقدّم أن من شرطي في البحث أن أعرض لكبار القضايا دون تفاصيلها الدقيقة. لذا، أتصور أن القضايا التي سيشتمل عليها هذا الموضوع كثيرة الفروع متشعّبة التفاصيل، لكني سأقصر الكلام على مفاتيحها الرئيسة دون امتداداتها التفصيلية.

١- الهرم التنظيمي والإداري لمؤسسة الاجتهاد

أقصد بالهرم التنظيمي تحديد الأجهزة العاملة في مؤسسة الاجتهاد، وضبط مختلف العلاقات الدائرة بينها، ورصد تراتبيتها من حيث الأهمية، والاختصاصات. ولا يخفى أن رصد هذا الأمر ضروري ومهم في مثل هذه القضايا التي ندرسها؛ لأنه يُسهم إسهاماً كبيراً في تدبير المقاصد المراد بلوغها، ثم تصريفها على محالها المختلفة بكفاءة واقتدار، وبقدر حنكة القنوات التنظيمية، وقدرتها على تدبير المشروعات والمواقف والقرارات، تتحقق الأهداف القانونية والغايات الشرعية المنشودة.

من هنا، فإني إذ أقترح ما سأذكره، أضع نصب عيني جملة محدّدات، لا بدّ من مراعاتها -حتى يتيسّر بلوغ المراد- هي: تحقيق الهيكلة المقترحة كلّاً من: السرعة، والجدة، والقوة في الأداء. وتميّز تراتبيتها وإجراءات اشتغالها بالبساطة وعدم التعقيد. ومراعاة عنصر التخصص، خاصةً فيما سيأتي تفصيله من أعمال اللجان المتخصصة في البحث والدراسة العلمية.

وفي تقديري أنه سيراً على هذا النهج، فإن أهم ما ينبغي أن يشتمل عليه الهرم التنظيمي لمؤسسة الاجتهاد فاعلين اثنين، هما: الأمانة العامة، وسنتكلم عن طبيعتها ووظائفها. واللجان العلمية، وسنرصد أنواعها واختصاصاتها.

أ- الأمانة العامة:

تعمل الأمانة العامة على إدارة مؤسسة الاجتهاد، وتشرف على تنظيم أشغالها، وبرامجها التشريعية والعلمية، ويرأسها الأمين العام المنتخب من بين أعضاء المؤسسة. وأعضاؤها هم رؤساء اللجان العاملة بالمؤسسة.

ويشترط في الأمانة العامة أن تجمع خبرات شرعية، وعلمية، وإدارية، وقانونية، تؤهّلها لإدارة الشأن المؤسسي بعلم واقتدار.

ومن أهم اختصاصاتها:

- انتقاء المشروعات واقتراحها، وكذا المقترحات القانونية ذات البُعْد الشرعي وعرضها للتداول التشريعي، وهذا اختصاص مهم وقوي، لا يستقيم النهوض به إلا بالمؤهلات التي افترضتها في الأمانة العامة وفق الشروط والمواصفات المرحلية التي فرغنا من بيانها.

إن أغلب ما تناقشه وتصدره المجالس التشريعية داخل في دائرة "أنتم أعلم بأمر دنياكم؟"[(١)] أي إنه جزء من دائرة المباح، وهو لا يستدعي كلفة البحث الشرعي، لننتهي فيه إلى نتيجة معروفة سلفاً. فمثل هذه القضايا تعطى صلاحية البتّ في رفعها أو عدم رفعها للتداول في الأمانة العامة، مع بقاء حقّ الاعتراض مفتوحاً ومكفولاً بضوابط وشروط معقولة.

- الإشراف العام على كل مناشط مؤسسة الاجتهاد وبرامجها، فهي الجهة الوحيدة المؤهّلة والمسؤولة عن استلام المشروعات والمقترحات،

---

(١) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ١٨٣٦، كتاب: الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي، حديث رقم ٢٣٦٣.

واقتراح جداول الأعمال، وبرمجة الإنجازات التداولية والتشريعية، والتكليف بعمل البحوث والدراسات، وتطبيق جميع المقتضيات الدستورية والقانونية الداخلية المنظّمة للشأن المؤسسي فيها.

- التنسيق مع باقي مكوّنات السلطة التشريعية؛ فالتداخل الحاصل بين مؤسسة الاجتهاد والسلطة التشريعية في ممارسة اختصاص التشريع، وتنازع حقوق الاقتراح والتداول، يقتضي أن يُنظّم ذلك بقدر من التنسيق الواضح والمنضبط الملزم بقوة القوانين المنظّمة للمؤسستين، ولا شكّ في أن إدارة هذا التنسيق شأن من شؤون الأمانة العامة.

- إدارة أشغال الاجتماعات، وتدبير اتخاذ القرارات؛ فالأولى خبرة إدارية، والثانية مسؤولية قانونية.

- تدبير الأدوار الإعلامية والثقافية، وقد بيّنْتُ سابقاً المقصود بهذه الأدوار، وضرورتها المجتمعية والتواصلية.

- الإشراف على تنظيم الأرشيف، والقيام بمهمة التوثيق لكل المحاضر والتقارير والمشروعات والقرارات، وهذه مهمة؛ المتداول فيها اليوم في المؤسسات الكبرى، هو إسنادها إلى الكفاءات المتخصصة في شؤون الكتابة والتوثيق.

ب- اللجان العلمية:

قدّمْتُ أن مؤسسة الاجتهاد تمارس دوراً تشريعياً واسعاً يشمل كل قطاعات الدولة وأجهزتها، وهو لا يقل أهمية عن الدور الذي تقوم به الهيئات التشريعية. ولمّا كانت قضايا التشريع تتداخل فيها تخصصات علمية كثيرة: صحية، ومالية، وإعلامية، واجتماعية... كان من حسن التدبير أن يُسند النظر في كل اختصاص إلى أهله وأصحاب الخبرة به؛ فهم الأقدر من غيرهم على معرفة أسراره، ومناهجه،

ورصد مشكلاته، وتوقّع آثاره ومآلاته، ثم البحث في قضاياه، واقتراح ما يلزم في شأنه من قوانين وتشريعات.

ومبدأ مراعاة التخصص هذا مبدأ علمي منهجي قوي، تأخذ به اليوم أعلى المؤسسات العلمية العالمية في تدبير مشروعاتها ومبادراتها؛ لأنه أثبت جدارةً فائقةً، كان لها أحسن الأثر في الإنتاج، والمردودية، والجودة في الأداء.

لهذا، أقترحُ أن تضم مؤسسة الاجتهاد لجاناً علميةً متخصصةً يراعى في عددها، وتقسيمها، ووظائفها العلمية أن تتماثل مع اللجان القطاعية العاملة في المؤسسات التشريعية، أو تقترب من ذلك؛ فإن هذا أدعى إلى الوضوح، والتنظيم، وقلة الكلفة، وأرجى للفعالية في الأداء، والجودة في الإنتاج.

ويمكن أن نذكر من هذه اللجان: لجنة البحث الشرعي. ولجنة البحث الصحي والبيئي. ولجنة البحث المالي والاقتصادي. ولجنة البحث السياسي والقانوني. ولجنة البحث التربوي والثقافي والإعلامي. ولا يعني هذا التقسيم -بالضرورة- أن نعتمد الصرامة المطلقة، فنوصد الباب أمام الإفادة المتبادلة بين اللجان المتخصصة؛ فإن من القضايا ما يتداخل فيها أكثر من تخصص، فلهذا يكون النص القانوني التنظيمي على إمكانية هذه الإفادة العلمية أمراً لازماً.

ومن أهم ما يمكن رصده من اختصاصات هذه اللجان:

- إنجاز البحوث والدراسات العلمية المتخصصة: وبيان ذلك أنه يجب الإشارة مرة أخرى إلى أن اعتماد مبدأ اللجان المتخصصة فرضه عامل قوي، هو تنوع قضايا التشريع وتداخلها. وهذا التنوع والتداخل يعرض (أمام الهيئة التشريعية التي أناط بها الدستور مهمة سنّ القواعد القانونية) عقبةً علميةً وتشريعيةً، هي ضبط حقيقة وأبعاد النازلة التشريعية وتداعياتها المختلفة حتى يتسنى إقرار القواعد القانونية المنظّمة لها؛ فإنه لا يتصور

القيام بذلك من دون معرفة مفصّلة بطبيعة الظاهرة، وأسبابها، وتفاعلاتها، وامتداداتها الحسنة والسيئة. وحيث إننا نقطع بأن هذا لا يتأتى إلا بأهل التخصص، أُلزمنا بقوة المنطق والمصلحة أن نسند ذلك إليهم.

ومن هنا، فإن أول اختصاص للجان العاملة في مؤسسة الاجتهاد، هو إنجاز البحوث، وإقامة الدراسات المتخصصة المبصرة والمبيّنة لمختلف جوانب الظاهرة محلّ البحث التشريعي.

ومثال ذلك أنه حينما يعترض مؤسسة الاجتهاد مشروعات قوانين ذات صلة بقطاع الصحة -مثلاً- فإنه لا يخلو المقام من جهة النظر الشرعي من أحد أمرين؛ فإما أن تتضمن هذه المشروعات قضايا بسيطة واضحة معلومة الأحكام في الشريعة، ولا جدال فقهي يثور بشأنها، فهذه أمرها هيّن، بعد اطلاع وبيان يسيرين، وإمّا أن تكون قضايا جديدة معقدة، لم يُعهد لها في الشريعة حكم مألوف، أو نظير معروف، وذلك مثل: نوازل نقل الأعضاء والهبة والإيصاء بها، وضبط حقيقة الموت، وبنوك الحليب والمني وإشكالاتها اللامتناهية.

فهذه القضايا، ومثلها كثير، تتجدد كل يوم، ولا يحصى لها عدد، ولا يستقيم في منظور مَن له أدنى معرفة بطبيعتها ودرجة تعقيدها أن نخوض فيها بالبحث التشريعي من دون الإحاطة الشاملة والدقيقة بكل تفاصيلها وقضاياها. وهذا ما لا يتأتى إلا بطريقة واحدة، هي الإفادة من بحوث اللجان المتخصصة ودراساتها.

"ولا يقتصر دور هؤلاء على الاجتهاد بتحقيق المناط، وإنما يساعدون كذلك حتى على تخريج مناط الحكم أو تنقيحه، فالمعلومات والمعارف المتوفرة لديهم تعين المتفقه في الكتاب والسنة على ذلك الاستخراج أو التنقيح، سيما في مواطن الخلاف."(١)

غير أن إسناد هذا الشأن لهذه اللجان لا يعني تخويلها صلاحية البتّ التشريعي فيها، وإنما هو عمل علمي تنويري، يشرح الظاهرة، ويبيّن حقيقتها،

---

(١) الخمليشي، **وجهة نظر**، مرجع سابق، ج١، ص٢١١.

وما تنطوي عليه من علاقات وارتباطات شتى بمجالات الحياة، وما ينجم عن ذلك من آثار تشريعية مختلفة، ثم يتوج الأمر برفع تقرير علمي شامل ومسؤول إلى اللجنة التي تسند إليها القوانين المنظمة مسؤولية البتّ الشرعي، وسيأتي تفصيل ذلك.

- الإسهام في تنشيط الأدوار الإعلامية والثقافية: فالدور الإعلامي والتوجيه التثقيفي مهم جداً في صيرورة الاندماج الفعلي لمؤسسة الاجتهاد، وتغلغلها في قطاعات المجتمع الرسمية، وعلى رأسها قطاع التشريع والتنظيم.

فالإعلام والثقافة واجهتان رئيستان لترويج القيم والمواقف، وتأطير الرأي العام، وحشد قوى المجتمع، واستنهاضها للقيام بالمبادرات الاجتماعية والسياسية... واستقبال أنماط جديدة من الأفكار والمواقف، بل والأزمات كذلك، وكل ذلك يقع في سرعة متناهية، وفي صور وسياقات من الجاذبية المضللة والإغراء المذهل.

ولمّا كنّا في مؤسسة الاجتهاد نتطلع إلى أدوار إعلامية ذات جودة عالية في الأداء والإبداع والابتكار، فإن التنشيط الفاعل لهذه المهمة لا يستقيم إلا بإسناد أمر الكتابة والتأليف وتنظيم الملتقيات والدراسات بالوسائل الإلكترونية وغير الإلكترونية في هذا الشأن إلى أهل التخصص العلمي، بعيداً عن الغثائية والارتجال؛ فالذوق العلمي العام -اليوم- لم يعد يقنع بالمستويات المتوسطة، ولم يعد يغنيه إلا بلوغ الغاية في الجودة.

وفي تقديري أن من بين المجالات الرئيسة التي يحسن أن تكون واجهة ومادة للتواصل الإعلامي والثقافي، وتُحقّق التفاعل المرغوب مع الفاعلين في الحقل التشريعي، ما يأتي:

- الاهتمام بقضايا الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنّة النبوية، لكن ليس على الصورة الرديئة المبتذلة التي يطالعنا بها بعض المتطاولين على

العلم، بل يجب أن يُعَدّ لذلك عُدّته المتكاملة، بدءاً بالرؤية والتصور الذي يحكم الموضوع، ومروراً بالمنهجية والوسائل، وانتهاءً بتقرير النتائج وتصريفها ثقافياً وإعلامياً.

- الاهتمام بالدراسات الفقهية والقانونية المقارنة، فهذا مجال واسع يشمل أحكام الاقتصاد والمال، وأحكام الجزاءات، وأحكام الأسرة، وأحكام الأخلاق والتربية، وهو محكّ حقيقي تظهر فيه قوة أحكام الشريعة، وصلاحيتها للناس، وجودتها في التوجيه والتنظيم.

- الاهتمام بالدراسات الأصولية والمقاصدية؛ فإنها مفاتيح رئيسة للنفاذ إلى أعماق الشريعة، وتبيّن عناصر الضبط والدقة العلمية الكامنة فيها. وهذه الدراسات هي التي تقنع أكثر من غيرها بأن الشريعة تنظيم وتقنين، وليست ارتجالاً وعبثاً.

- الاهتمام بالدراسات الإنسانية: الاجتماعية، والتاريخية، والسيكولوجية... للشريعة، فهذا أيضاً مجال واسع لإبراز عظمة الشريعة، وأصالتها، وانسجامها مع الفطر الإنسانية والسنن الاجتماعية والتاريخية.

٢- من قضايا التدبير المؤسسي داخل مؤسسة الاجتهاد

أ- تدبير اتخاذ القرارات:

أتصور أن القرارات الصادرة عن مؤسسة الاجتهاد لن تخرج عن ثلاثة أنواع، هي:

- قرارات إدارية بسيطة مرتبطة بتدبير النظام المؤسسي؛ كقرارات التأديب والإقالة، وصرف الميزانية وغيرها، فهذه أمرها يسير، ومنها ما يسند تدبيره إلى الأمانة العامة، ومنها ما تختص به اللجان العاملة بالمؤسسة، وهذا شأن تقني لا يثير إشكالات كبيرة.

- قرارات التقدم باقتراح قوانين، أو تعديلها، أو إتمامها؛ فهذا يكون بعد دراسة دقيقة متأنية للموضوع المقترح داخل أروقة مؤسسة الاجتهاد، وهو من اختصاص الأمانة العامة التي تشارك اللجان العلمية في الدراسة والمشورة.

- قرارات البتّ الشرعي بالإجازة الشرعية للقوانين، أو الاعتراض على ذلك؛ فهذه هي أعقد القرارات، وأكثرها دقةً؛ لأنها تماثل الفتوى في الدين والاجتهاد في الفقه، والفصل في هذا الأمر يكون تبعاً لمبدأ التخصص العلمي، ومراعاة الموضوعية التي قدّمنا، والتي هي شأن فقهي؛ أيّ إنه يتطلب أدوات وملكات وقدرات خاصة، وخبرة بالشريعة: أصولها وفروعها، فتكون صلاحية البتّ في شرعية القوانين من اختصاص لجنة البحث الشرعي وحدها، ويكون البتّ في الدراسات الصحية والطبية للجنة الصحة والطب وحدها، وكذلك يكون البتّ في البحوث المالية والاقتصادية للجنة المال والاقتصاد، وهكذا...

غير أنه في الأولى يكون القرار تشريعياً، وفي الثانيتين بعدها يكون علمياً تخصصياً.

فهذه، إذن، ثلاثة أنواع من القرارات تصدر عن مؤسسة الاجتهاد، لكن بمنهجيات مختلفة من حيث الإصدار، متكاملة من حيث القصد إلى الأهداف.

وقد يتوارد إلى روع القارئ سؤال مفاده: كيف تؤخذ القرارات في مؤسسة الاجتهاد؟ وماذا عن قوتها القانونية والشرعية؟ فيجاب عن المطروح بأن من مسلّمات التدبير المؤسسي للهيئات، والمجالس التشريعية، والمجامع الفقهية والعلمية، أن تؤخذ القرارات المؤسسية بآلية التصويت الحرّ والمسؤول، حيث يُعبّر كل عضو عن رأيه بحرية واستقلالية، ويدلي بحجته ودليله من غير انحياز ولا تعصّب. فإذا استقر التداول على رأي واحد كان ذلك إجماعاً، وإذا استقر على أكثر من رأي، يُلجأ إلى اختيار التغليب، ويُعَدّ الرأي الغالب قراراً مؤسسياً نافذاً، ولو تحفّظت عليه الأقلية.

فهذا هو التقليد السائد اليوم في كل المحافل الدولية، ولم تستطع البشرية -إلى اليوم- عنه حولاً؛ لأنه لا يزال يلقى قدراً من القبول، ويحقّق كثيراً من الحسنات الاجتماعية والسياسية، خاصةً التقليل من النزاعات السياسية، ومسايرة مفاهيم الديمقراطية والشورى التي تجتمع عليها البشرية اليوم، ومن ثَمَّ فلا تدعونا حاجة ملحّة إلى البحث عن بدائل أخرى.

أمّا القوة القانونية لقرارات مؤسسة الاجتهاد، فتستمدها من الدستور الذي أناط بها النظر في الاختصاصات التشريعية ذات البُعْد الشرعي، فهي سارية وملزمة، ثم هي واقعة ضمن ما يحكم به الشعب نفسه من القيم والمعتقدات والأعراف والشرائع. وهذا الدستور هو الذي تُقرّه الأمة، وتُجمع عليه. وتمثيلية الأعضاء في مؤسسة الاجتهاد هي تمثيلية من طبقات واسعة في الأمة، سلّمت لها النظر في أهم شؤونها وأدقها.

وأمّا القوة الشرعية لهذه القرارات فهي تستمد من حججها ودلائلها الشرعية، ولا ينبغي أن يتعدى بذلك إلى مقام أكثر من كونها اجتهاداً صائباً، يحتمل الخطأ، ويرد عليه الخلاف بقواعد الأصول المعروفة، وليس إجماعاً أصولياً؛ فإن خبراء المؤسسة بعض من علماء الأمة، وليسوا كل علمائها، وقولهم ليس اجتهاداً إلزامياً إلا بمقتضى القانون والدستور، وليس توقيعاً عن الله، أو نيابةً عنه، وإنما هو تدبير بشري في قضايا شائكة محتملة، غير أنه استوفى من أصحابه غاية الجهد في تحصيل مقصود الشارع وانتهاج سبله، فلذلك لا نفتأ نسميه اجتهاداً، ولا نتردّد في دعوتها باسم مؤسسة الاجتهاد.

ب- التدبير المالي لمؤسسة الاجتهاد:

وجه إثارة هذه القضية هو أن كثيراً من البحوث والدراسات التي تبحث موضوع الاجتهاد المؤسسي، تُفضّل أن تكون لهذه المؤسسات استقلالية مالية

تامة،[1] بحيث ينفق على مشروعاتها وبرامجها من أصول مخصوصة؛ كالزكوات، والأوقاف، والتبرعات الإحسانية، وغير ذلك... والقصد من ذلك هو التحرّر من الهيمنة السياسية للدولة وأجهزتها، والابتعاد عن تدخلاتها السافرة في توجيه الخط الشرعي للاجتهاد والافتاء، كما يحصل في كثير من البلاد.

غير أن أصحاب هذا الرأي يغفلون ملحظين اثنين رئيسين:

أولهما: إن الابتعاد عن أجهزة الدولة ودواليبها هو إبعاد -بالقدر نفسه- للشريعة وأحكامها عن مسرح الحياة والفعل، فكيف ستقتنع الدولة بصواب اجتهادك وتقبل مشروعك التغييري، وأنت في برجك العاجي ترقب من بعيد، ولا تُسهم في أيّ جهد، ولا تدافع خصومك بقوة حجتك ونجاعة بديلك؟!

ثانيهما: إن الدولة بهيمنتها السياسية والقانونية لو أرادت أن تصل إليك بتدخل أو توجيه، ما أعياها ذلك. فالتحرّز عن كل هذه الآفات لا يكون بالتبرم والانفصال عن الواقع، وإنما بالسعي إلى انخراط مجتمعي تشاركي مع المؤسسات الفاعلة في الميدان؛ فإن ثقافة الحوار والإقناع، والتركيز على جوانب المصالح والمنافع، والاشتغال بالآليات الجديدة في التثقيف والإعلام، كل ذلك هو خير ضمانة للتحرّز عن هذا الأمر.

إن ما نقترحه في هذا الصدد واضح، وهو أن مؤسسة الاجتهاد مؤسسة دستورية، وأعضاؤها منتدبون من طرف الأمة للقيام بوظيفة النيابة عنها، وميزانيتها العامة تصرف من خزينة الدولة، ووجوه إنفاقها هي مصالح المؤسسة؛ أي مصالح الأمة، بما في ذلك: أجرة الأعضاء، وتكاليف الإدارة والتسيير، والنهوض بالأدوار الإعلامية والثقافية، وليس في هذا أيّ توجيه أو هيمنة سياسية؛ لأن خزينة الدولة ملك للأمة والمجتمع، وليست ملكاً للدولة، وهذا هو الذي يوافق هدي الشريعة، وعليه سائر الأمم الراقية في القديم والحديث.

---

(١) ابن إبراهيم، محمد. **الاجتهاد وقضايا العصر**، تونس: دار التركي، ١٩٩٠م، ص٤٦.

ت- حلّ مؤسسة الاجتهاد وولايتها التشريعية:

مؤسسة الاجتهاد مؤسسة مجتمعية مدنية، تستند في وجودها، والقيام بأدوارها، وممارسة سلطاتها إلى ثقافة انفتاحية توافقية تشاركية، يُسهم فيها كل الفاعلين في المجتمع. لذا، فليس من حقّ أحد أن يمارس نوعاً من الهيمنة على هذه المؤسسة أو الاستبداد بها، ويقصر حقّ العضوية على نفسه أبد الدهر، بل هي حقّ كل مَن آنس في نفسه القدرة على الترشّح والعطاء، ولكن ضمن الإطار التخصصي الذي قدّمناه. وبذا، تكون الولاية التشريعية لمؤسسة الاجتهاد محدودة في الزمان غير مطلقة، ولا أبدية، غير أنه قد يثار سؤال، هو: بكم نقدّر عمرها؟

في مقترح مؤسسة الاجتهاد الذي اشتغلنا عليه، نلاحظ ربطاً وثيقاً بين المؤسسة التشريعية ومؤسسة الاجتهاد، فهذه الأخيرة لا تمارس أيّاً من وظائفها المقرّرة إلا بتنسيق وتكامل وارتباط مع المؤسسة التشريعية، ولا يتصور أن تستقل بأيّ نظر تشريعي خاص؛ فحيث تقوم بوظيفة الاقتراح، فهي لا تقترح إلا ضمن المجالس التشريعية، وحيث تتداول، فهي لا تتداول إلا في أروقة هذه المجالس، وحيث تبتّ فيما خوّلها الدستور البتّ فيه، لا يكون ذلك إلا بتنسيق معها، وكذلك حين تعترض، فهي لا تعترض إلا على ما تقدّمت به هذه المجالس. وتأسيساً على ذلك، تكون بداية الولاية التشريعية للمجالس التشريعية هي البداية الحقيقية والفعلية لعمل مؤسسة الاجتهاد، ونهاية الولاية التشريعية لهذه المجالس هي بالضرورة نهاية الفعل التشريعي لمؤسسة الاجتهاد، فهي، إذن، ولاية واحدة للمؤسستين.

ومن هنا نفهم -ببساطة ووضوح- أن ما يجري على المجالس التشريعية في موضوع الحل يطول -بالضرورة- مؤسسة الاجتهاد، فلا فائدة في استثنائها بوضع خاص ما دمنا قد توافقنا على ذاك المستوى من الترابط والتنسيق الوثيق بينها وبين هذه المجالس.

الخلاصة:

في هذا الفصل، وبعد تأكيد ضرورة مأسسة الاجتهاد، وأهمية ذلك الشرعية والواقعية، كان لا بدّ من تناول سؤال "الكيف" بالبحث والدراسة، وهو سؤال يتأسس على خلفيات سياسية، وفكرية، ودستورية شديدة التعقيد.

لقد سجّلْتُ -بكل تواضع وتجرّد- أن هذا الفصل هو من أصعب الفصول؛ نظراً إلى تداخل مباحثه، وكثرة لوازمه المعرفية: السياسية، والدستورية، والإدارية... وكذلك غرابته الأكاديمية بين الباحثين، غير أني نبّهت على أن ما أبسطه من ترتيبات وإجراءات لا تزيد على كونها مجرد مقترح أفتح به باباً جديداً من أبواب المعالجة العلمية في أمثال هذه الموضوعات ذات الطبيعة الشرعية والدستورية، وهو ما لا تلتفت إليه أكثر البحوث التي تعنى بمشروع "أسلمة الأنظمة التشريعية"؛ فهو لبنة من لبنات التراكم المعرفي الاقتراحي الذي هو شرط أساس للنهوض بمثل هذه المشروعات.

لقد تأسس جواب التنزيل على قاعدة أساس، هي إرادة الأمة الشاهدة، وإشرافها الواعي الرشيد على هذا المشروع؛ تصوراً، وتخطيطاً، وتنفيذاً في مختلف أطواره ومراحله.

إن ما أسميته مشروع أسلمة النسق التشريعي، القائم على خيار "مأسسة الاجتهاد"، هو مشروع كبير ومصيري، يجب أن يتأسس على جملة مبادئ ومنطلقات قويمة، تستند إلى دراية محيطة بجملة العناصر الشرعية، والفكرية، والاجتماعية، المكوّنة لهوية المجتمع وثقافته، وإلى رؤية سديدة للواقع الذي ستتنزل عليه أحكام التجربة، وإلى تقدير علمي دقيق لجوانب القابلية والرفض فيه، ودراسة المقدّرات والموارد التي تكتمل بها عملية التنزيل والتطبيق، واستحضار دائم للمآلات، وآليات التصحيح والتقويم، وقضايا أخرى تقل أو تكثر بحسب كل تجربة، وما يرتبط بها من ظروف وملابسات، وقد أوجزتها في ستة: هيمنة الشريعة على شؤون التوجيه والتشريع في الدولة الإسلامية المعاصرة. والمرحلية

والتدرّج. وتكامل الشريعة والقانون. والانفتاح على التجارب المماثلة. ومؤسسة الاجتهاد: الهوية الأصيلة، والتنظيم المعاصر. والموازنة بين واجب الأمة في الإشراف والتوجيه، وواجب مؤسسة الاجتهاد في التشريع.

وقد بيّنْتُ -بالتفسير، والتعليل، والتقصيد- فائدة كل مبدأ، ووجه الاعتماد عليه في هذا المشروع.

أمّا عن منهجية التنزيل، فقد اقترحت أن يكون ذلك على مراحل متكاملة، هي: مرحلة الاستشارة والإعلام. ومرحلة التشريع القاصر على بعض المجالات. وتوسيع مجالات التشريع مجالاً بعد آخر حتى يصبح شاملاً عاماً.

وقد بيّنْتُ وجه هذا الاختيار (المرحلية)، وفائدة كل مرحلة، وأدوارها ومتطلباتها المعرفية، وأجبت عن بعض أسئلتها وإشكالاتها.

وفي الأحوال كلها، فإن موضوع التنظيم القانوني لمؤسسة الاجتهاد قد أخذ حظّه وقدره من التحرير والمناقشة، وتوقّع الاعتراضات والتحديات، وكل ذلك في مراعاة تامة لوضعنا السياسي، وضروراتنا الفكرية والاجتماعية والقانونية.

الفصل الثالث

أصول البناء الفقهي والأصولي للاجتهاد المؤسسي

في هذا الفصل نستكمل الحديث عن الركن الثاني من أركان البناء المؤسسي للاجتهاد التشريعي الذي افتتحنا الكلام عليه في المباحث الأخيرة من الفصل الأول، أعني البناء المؤسسي المعرفي لوظيفة الاجتهاد، لكن هذه المرة من زاوية جديدة تخص البنية الشرعية: الفقهية والأصولية لهذا الاجتهاد، وفيه نُحرّر الكلام عن قواعدها الكلية، وأصولها الفقهية والمقصدية التي تلزم مراعاتها، والعمل بها، والتقيّد بمناهجها وضوابطها خلال العملية الاجتهادية داخل مؤسسة الاجتهاد.

إن ما أسميناه الممارسة المؤسسية والتنظيمية للاجتهاد، ينقل إلى ذهن كل باحث يقظ -بصورة سريعة- السؤال عن الجديد الذي ستحمله هذه الممارسة على مستوى الصناعة الأصولية والفقهية والمقصدية، التي ينبغي أن تتلاءم مع الوضع الجديد لبنية الاجتهاد ووظيفته المؤسسية؛ إذ لم يعد الاجتهاد فعلاً طوعياً يقوم به الفقيه المجتهد برغبة واختيار منه، بل هو الآن نظام جديد، ونسق متكامل، يتفاعل ضمن رؤية مجتمعية كلية ذات أبعاد سياسية وثقافية وتشريعية كثيرة ومعقدة، بل مهيمنة على جميع مسارات الفعل الإنساني في هذه الحياة. لذا، نجد أنفسنا ملزمين -ضرورةً- بالبحث في رؤية اجتهادية تجديدية واعية بهذه الحقائق والمتغيرات، مدركة التكاليف الشرعية والحضارية المنوطة بها حتى تكافئ ضروراتها الحادثة، وحاجاتها المتجددة، وتجيب عن أسئلتها الصعبة.

ولا يخفى أن البحث في هذا الشأن وحده؛ تأصيلاً، وتحقيقاً، وتقويماً، يستحق أكثر من دراسة، ويستدعي تضافر جهود متلاحقة حتى يتحقق فيه قدر

من التراكم المعرفي الضروري للنهوض بأمثال هذه العمليات البنائية التجديدية. ولكن، حسبي في هذا الفصل أن أُلِمّ بأصول المسائل وكلياتها، وأبحث في مفاتيحها الرئيسة التي منها يكون المدخل إلى صُلب هذا البناء الواسع المتجدد.

لقد سبق الحديث في الفصل الثاني عن منطلقات ومبادئ يقوم عليها تنظيم الاجتهاد، وكان لتلك المبادئ طابع فكري معرفي؛ لأنها وقعت موقع التمهيد للحديث عن بناء تنظيمي جديد لأصل الاجتهاد، أما مبادئ هذا الفصل وأصوله، فإن لها طابعاً أصولياً وفقهياً؛ لأنها تجيء كالتقعيد والتأسيس الشرعي للاجتهاد المؤسسي، لا على أنه تنظيم قانوني فحسب، وإنما نظر شرعي واستنباط وتصحيح وتخريج، وكذلك إبداع وتجديد.

ولا أَدّعي أن ما سأخطه في هذا الفصل هو تفصيل القواعد الأصولية والمقصدية واللغوية والفقهية، التي يُرجع إليها في كل تصاريف العملية الاجتهادية، فإن هذا يطول، ولا يقف عند حدّ، وإنما هي أصول ودعامات كلية تضبط كل التفاصيل والامتدادات الفقهية التي تدور عليها رحى الاجتهاد المؤسسي.

إن ما سأذكره من هذه الأصول يقوم مقام الناظم الكلي الذي يُؤلّف بين جميع المفاهيم الدستورية والحقوقية والمؤسسية، والمضامين الشرعية، ويربط بينها برباط المواءمة والانسجام، ويغذيها بعناصر البقاء والدوام، فإذا الاجتهاد عطاء متجدد، وإنجاز بنّاء مستمر.

إن تدقيق هذه الأصول وتحريرها يوجد صعوبة كبيرة، ويعرض أمام كل متتبع تحديات كبيرة؛ يفرضها تداخل كثير من الأبعاد المعرفية في عملية الاجتهاد المؤسسي، فلا مفرّ إذن من رصد هذه الأبعاد، وتحليل تقاطعاتها، والتأليف بين عناصرها وقضاياها، وخبرة ذلك بالمثال والتجريب حتى يستقيم التحرير، ويستوي التدقيق، وعلى رأس ذلك:

- البُعْد الأصولي والفقهي: يتمثّل هذا البُعْد في تحرير القواعد والأصول الكلية التي ستكون أعمدة الممارسة الاجتهادية الجديدة: تأصيلاً، وتفريعاً، وتخريجاً، وتصحيحاً. فلا بدّ، إذن، من استشراف أصولي دقيق قائم على نظرة قويمة لواقع الممارسة المؤسسية الاجتهادية وآفاقها التشريعية، والتبصّر في مدى المكافأة بين الحاجة الفقهية القانونية القائمة والقواعد والأصول العامة التي ترجع إليها وتنضوي تحتها، ومعرفة ما هو منها أولى من غيره، وأيّها أرجح وأنسب في الإعمال.

- البُعْد الفني والمنهجي: وهو يتمثّل في تقرير صيغ جديدة لتناول الاجتهاد وفق صورة مؤسسية جماعية، تحلّ محلّ الممارسة الفردية المتوارثة، ويتجلّى ذلك في الإفادة من البحوث والعطاءات البشرية في ميادين المعرفة المختلفة، وتوظيف النافع منها، وإهمال غيره؛ إذ لا يستقيم النهوض بهذا البُعْد إلا بمراعاة هذا الأمر وتخصيصه بعناية أصولية دقيقة، تستجيب لمقتضياته، وترعى ما فيها من الخير والمصلحة، وتستثمر ما تزخر به من مقدرة على العطاء المتجدّد.

- البُعْد السوسيوثقافي: يتمثّل هذا البعد في الحفاظ على عناصر الارتباط بالهوية، وعلى رأس ذلك: استحضار الزخم الكبير الذي تمدّ به المذاهب الفقهية المتبعة في بلادنا الإسلامية شرايين كثير من القواعد القانونية، والتصرفات والعلاقات المجتمعية.

إن هذه المقومات والأصول ستكشف مرة أخرى عن خصيصة المرونة التي تتمتع بها الشريعة الإسلامية، وتمدّها بالقدرة على مسايرة مستجدات العصر، واحتواء طوارئه، وحلّ معضلاته، وهي فرصة أيضاً لتثبيت فكرة غنى الشريعة وثرائها بالمبادئ والآراء والقواعد والضوابط، التي تمدّها بعناصر الحياة والتجدّد والخلود.

ولهذا، فإني أتصور أن الضروري من هذه الأصول الشرعية، يرجع إلى ستة، أُفصّل الحديث عنها في ثنايا ما يأتي من بحوث الفصل، مُحدًّدا المقصود بكل واحد منها، وفائدةَ اعتباره، ومشيراً إلى طرائق توظيفها، وأوجه استعمالاتها في قضايا التشريع والتقنين، وحدود ذلك ومجالاته، وهذه الأصول هي: رعاية مقاصد الشريعة. والعمل بفقه الأولويات. والاسترشاد بفقه الاقتباس والتخريج، والتحرّز عن سلبياته. والانطلاق من المذهب الفقهي المعتمد في البلد، والانفتاح على المذاهب الأخرى. وضرورة الاجتهاد الجماعي. والإفادة من البحوث العلمية والخبرات المتخصصة في علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة...

أولاً: رعاية مقاصد الشريعة

أول أصل من أصول الاجتهاد المؤسسي، وأولاها بالاعتبار والتقديم، هو ما أدعوه رعاية المقاصد، وهو ركن متين من أركان الشريعة، عليه مدارها (فروعاً، وأصولاً)، وبه توزن أحكامها، وتضبط قواعدها.

والحديث عن أصل رعاية المقاصد طويل الذيل، وله امتدادات شرعية واسعة: فقهية، ومذهبية، وأصولية، وقد كُتب في ذلك دراسات وبحوث وافية، غنية بالفوائد، عامرة بالدلائل الناصعة الدالة على أصالة هذه الشريعة وثرائها، وقدرتها على العطاء والبذل، وسيأتي الاقتباس والإحالة على كثير منها في ثنايا هذا الموضوع.

غير أني لا أودّ أن أنهج نهجَ تكرار المكرّر، وسأغضّ الطرف عن كثير من الموضوعات "المقتولة بحثاً"، ولن أتكلم في شيء من ذلك إلا ما اقتضته الحاجة المنهجية في ترتيب بعض الأفكار ودقة تحريرها، أو الضرورة العلمية في بيان ارتباط أصل رعاية المقاصد بالاجتهاد المؤسسي (تنظيراً، أو ممارسةً)، ولذلك فإني أقصر الكلام عن هذا الأصل في مطالب واضحة ومحدّدة.

١- في بيان حقيقة رعاية المقاصد

نعني بمقاصد الشريعة "الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها."[١] وقيل: هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، وقيل ما يشبه ذلك. وكل هذه التعاريف متقاربة في الصياغة، مؤتلفة في المعنى، لا خلاف بينها إلا في تفاصيل يسيرة، لا تشغب على المعنى الكلي المراد، وهو أن أحكام الشريعة معلّلة في أغلب أحكامها بجلب مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية، ودفع المفاسد عنهم، وعدم المشقة عليهم، بل غايتها التيسير والتخفيف عليهم، والعمل على إسعادهم، "والتوسعة عليهم في معاشهم، وتنمية أموالهم، واختيارهم لطرق تعاملهم وتعاونهم حتى ينالوا رغائبهم، ويقضوا حوائجهم على وجه لا يلحقهم به فساد، ولا تصيبهم منه مشقة، ولا تنفك عنهم مصالحهم إذا أخذوها على وجهها المطلوب، وبالكيفية التي وضعت عليها."[٢] قال الشاطبي: "إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد..."[٣] واستقراء الشاطبي هنا ليس من باب إرسال الكلام على عواهنه، بل نتيجة حتمية، يصل إليها كل مَن أسلم زمام نظره إلى فطرته السليمة، وتشبّع بأصول الشريعة السمحة، واستعان بقواعد المنهج العلمي الصادقة والثابتة.

إن مَن تناول شرائع الإسلام وأحكام القرآن واحداً واحداً، يفحص خطابها، وشروطها، وكيفياتها، وأوقاتها، يبتدئ بأحكام النية والنطق بالشهادتين، ولا ينتهي إلا حين الصلاة على الجنازة؛ فلن يتردّد أبداً في الإقرار بأن كل ذلك يسوق إلى هدف، ومقصد واحد، هو مصلحة المكلفين في العاجلة والآجلة.

---

(١) الفاسي، **مقاصد الشريعة ومكارمها**، مرجع سابق، ١٩٩١م، ص٣.

(٢) ابن زغيبة، عز الدين. **مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية**، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ٢٠٠١م، ص٤.

(٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤.

أمّا العاجلة فبهدايته وتيسير عمارته لهذه الأرض التي استخلفه الله عليها؛ بحفظ نظام التعايش فيها، والعمل على استمرار صلاحها، واستنباط خيراتها، وتدبير منافعها. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال سبحانه: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١]. ومقتضى القيام بالاستخلاف والإعمار لا يتحقق بسعي المكلف وحده إلا أن يتلقى عن المستخلف منهاج الخلافة والعمارة، وهو الوحي والشريعة، فتكون قوانين هذه الشريعة وحدودها نافعةً للإنسان، خادمةً له، موسومةً بالصلاح والنفع، مناقضةً للفساد والمضار، وإلا كان هذا التكليف بالإعمار والخلافة لهو وعبث، وهذا باطل ممتنع.

وأمّا عن مقصد الشريعة في الآجلة فيظهر في نيل مرضاة الله، وتحصيل ثوابه، وعظيم جزائه. قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

إن القول بأن مقاصد الشريعة هي مصلحة المكلف، مسلّمة يقينية، وحقيقة قطعية، أثبتتها البيّنات العقلية، وأكدتها الاستعدادات الفطرية، وسارت على هديها الاجتهادات الفقهية. قال الأستاذ علال الفاسي، وهو يجمع كل ذلك ويوجزه: "إن غاية الشريعة هي مصلحة الإنسان."[١]

إذا قطعنا بهذه الحقيقة المهمة، فلنبيّن الآن حقيقة مبدأ رعاية المقاصد الذي جعلناه رأس الاجتهاد المنظّم والعمدة فيه: أصل "رعاية المقاصد" يقصد به على الجملة: "العمل بمقاصد الشريعة، والالتفات إليها، والاعتداد بها، في عملية الاجتهاد الفقهي."[٢] وتفصيل كيفية ذلك فيما نحن بصدده أذكره في ثلاثة عناصر جامعة:

---

(١) الفاسي، **مقاصد الشريعة ومكارمها**، مرجع سابق، ص٣.

(٢) الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي؛ حجيته ضوابطه مجالاته**، سلسلة كتاب الأمة رقم ٦٥، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٨م، ص٣٩.

أولها: جعل الاجتهاد المؤسسي غاية نظره ومقصد اجتهاده تحقيق مصالح المكلفين المعتبرة التي دلّت عليها بيّنات الشرع، والبحث عن نفعهم الدنيوي والأخروي من غير تكلّف أو تمحّل، لكن بعلم وحكمة.

وحجة ذلك أنه لمّا كانت أحكام الشرع الثابتة تسير على هذا النهج، ولا تحيد عنه، كما قطعنا به قبل قليل، فكذلك يجب أن يكون الاجتهاد؛ لأنه في جميع أحواله وتطبيقاته، لا يخرج عن ترسّم خطى الأحكام الثابتة بالنص أو الإجماع، وإلا ما كان اجتهاداً.

وحجة أخرى هي أن استشراف مقاصد الشريعة لمصالح المكلفين وتوقعها، اختصار للطريق، وتقليل للجهد، وربح للوقت، وانتهاج صحيح لمناهج البحث في العلوم والمعارف.

فإذا لم يستحضر الاجتهاد المؤسسي هذا الأصل العظيم، وأخذ طريقه في البحث الفقهي من دون تحديد مقاصده، كان كمَن يعدو إلى غير اتجاه، فربّما وصل، وربّما ضل السبيل. والعاقل مَن تبصّر في أفعاله، وتدبّر في مآلاتها حتى لا يضيع جهده ووقته في غير محصلة نافعة.

ثانيها: اعتماد مؤسسة الاجتهاد قواعد المقاصد والمبادئ التي قرّرها النظر الأصولي السليم، وتوظيفها في الاستنباط والتخريج والترجيح... فإن الالتفات إلى هذه القواعد، وإعمال مقتضياتها في الاجتهاد، هو معالجة للأحكام بمراد الشرع وغاياته التي يريدها للخلق، وهو اعتداد بروح النص وجوهره، وهو كذلك نفوذ إلى أعماقها، وغوص في دقائق معانيها، وما تنطوي عليه من المصالح والمفاسد، وذلك عن طريق الاستحضار القويم لواقع المكلف وضروراته، والبحث الرصين في أعرافه وثقافته وأولوياته المصلحية المختلفة: اجتماعاً، وسياسةً، واقتصاداً... وهو عمل مُضنٍ شاق، لا يستطيعه إلا صاحب خبرة ودراية مفصّلة دقيقة بفقه الشرع ومقاصده، وفقه الواقع ومتطلباته.

أمّا أصول هذا التوظيف المقاصدي فهي درجات ومراتب، فمنها ما يرجع إلى دفع الأضرار والمشاق، ومنها ما يخص تقدير المصالح والمفاسد والموازنة بينهما، ومنها ما يرجع إلى تحقيق بعض المفاهيم، وضبط حدود تطبيقاتها؛ كمفهوم الحاجة، والضرورة، وسدّ الذرائع، والتعليل بالحكمة، والقياس الموسّع، والقضاء بالكليات على الجزئيات، وغير ذلك.

وفيما يأتي أهم القواعد المقاصدية المقرّرة في هذا الأصل، وأكثرها إعمالاً، لا سيّما في هذا المقام الخطير:

- الشارع لا يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه.[1]
- المصلحة الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً.[2]
- إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد بحيث يحصل بها للمكلف فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة.[3]
- الأصل في الأحكام الشرعية الاعتدال والتوسط بين طرفي التشديد والتخفيف.[4]
- المشقة تجلب التيسير.[5]
- الحاجة تنزل منزلة الضرورة،[6] وغير هذا كثير.

ثالثها: النظر في مآلات تطبيق الأحكام؛ "أي أن المجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدر

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج٢، ص٩٣.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٢١.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١١٨.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص١٢٤.

(٥) الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص١٠٧.

(٦) المرجع السابق، ص٢٠٩.

عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره... فإذا لم يفعل، فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها."[1] والقيام بذلك على وجه البيان لا يتأتى إلا ببحث ما يترتب على ذلك من وجوه المصالح والمفاسد التي تعرض للأحكام، ويُنظر إلى ذلك بعين العقل، وعُدّة المقاصد، مع ما يستوجبه ذلك من المعرفة بأحوال الزمان والمكان والأشخاص والوقائع، فما كان حقّه التقديم يُقدّم، وما كان حقّه التأخير يُؤخّر.

والأصل في هذا النظر ما ورد من الأحكام المتضافرة، التي تُظهر أن الشرع ينظر في العواقب، ويوازن بين الآثار والمآلات، ومن ذلك:

- امتناع النبي ﷺ عن قتل المنافقين رغم انكشاف مخازيهم، وظهور غدرهم، وقد قال في شأن أكبرهم عبد الله بن أبي لمّا عرض عليه عمر ضرب عنقه: "دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه."[2]
- امتناعه عن هدم الكعبة، وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم، وقد ورد في ذلك قوله ﷺ لعائشة: "لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت."[3] فلولا مراعاة المآل لعجّل بإعادة البناء.

---

(1) الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المنصورة: دار الكلمة، ١٩٩٧م، ص٣٠٢.

(2) حديث متفق عليه. انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٦١، كتاب: التفسير، باب قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ أَسۡتَغۡفَرۡتَ لَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ لَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾، حديث رقم ٤٦٢٢.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٩٨، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالما أو مظلوما، حديث رقم ٢٥٨٤.

(3) حديث متفق عليه. انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٧٣، كتاب: الحج، باب: فضل مكة وبنيانها، وقوله تعالى: وإذ جعلنا البيت... ، حديث رقم ١٥٠٦.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص ٩٦٨، كتاب: الحج، باب: نقض الكعبة وبنائها، حديث رقم ١٣٣٣.

وبهذا يكون النظر في المآلات أصلاً مهماً من أصول الدعوة إلى التعجيل بتطبيق بعض الأحكام أو تأخيرها، وإن بدا أن ظاهرها منفعة وخير.

فهذه ملاحظ ثلاثة، عليها يقوم أصل رعاية المقاصد، وبها يتحقق. فالأول منها قائم مقام المعلّم الهادي إلى الطريق، والثاني منها وسيلة وآلة تصنع الحكم المقاصدي وتنتجه، أمّا الأخير منها فهو تقويم للحكم بمردوديته المصلحية والنفعية، ومجموعها هو رعاية المقاصد.

وصفوة القول بعد هذا البيان أن يقال: إن مؤسسة الاجتهاد التي تحمل على عاتقها مهمة التشريع والتقنين فيما هو من اختصاصها، وسط زحمة القضايا وتعقيداتها، وتداخلات المجالات والاختصاصات، وكثافة المستجدات؛ لا تستطيع أن تجاري هذا الركب إلا بالاحتكام إلى هذا الفقه المقاصدي المتين، المستوعب لكل جديد، القادر على المواءمة بين حاجات المجتمع القانونية، ومطالب الشرع ومقاصده الحقيقية.

إن الاعتداد بالمقاصد هو الذي سيسدّ ثغرة الغياب التشريعي الإسلامي الموروثة منذ عهود الانحطاط والاستعمار، وهو الذي سيعطي مؤسسة الاجتهاد مكنةً خاصةً من مكنات الربط بين الأحكام الشرعية ومقاصدها الإنسانية، فيتأكد بحقّ أن هذه الشريعة هي شريعة الإنسان، وأن أحكامها إنما تنزلت لخدمة هذا الإنسان، والحرص على رقيه والنهوض به، فاتسعت فرص الاستئناس بها، والتفاعل الاجتماعي ببدائلها وأحكامها.

٢- في مشروعية رعاية المقاصد

قد يكون حصل شيء من الميل نحو الاعتقاد بأهمية رعاية المقاصد في الاجتهاد المؤسسي، وأنه يحل كثيراً من الإشكالات التشريعية والثقافية، وأنه نهج صحيح من جهة الاعتبارات العلمية والمنهجية. ولكن، قد ينقص ذلك ويعوزه التأييد الشرعي الذي ينطق بصحة ما ذكرنا، ويزيد عليه.

وفي هذا المطلب أريد أن أُثبت أن أصل رعاية المقاصد مطلوب في الشريعة، معمول به في اجتهادها، وأنه جارٍ على نسق هديها، بل هو جزء منها، وآلة من آلاتها في استنباط الأحكام والقضايا، وتوليد البدائل والحلول:

أ- عمومات النصوص:

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج: ٧٨].

فقد تضمنت هذه الآيات الغاية من بعثة النبي ﷺ، وحصرتها في مقصد كلي عام، هو الرحمة، ومقتضى الرحمة الرأفة بالعباد، والإشفاق عليهم، ورفع الحرج عنهم، والتيسير عليهم في أمورهم وحوائجهم، والتخفيف عنهم عند كل شدّة أو عنت. ولا يتيسّر ذلك إلا بتشريع ما يناسب من الأحكام الناطقة بالعدل، والإنصاف، والمساواة، والتعاون، والتكافل، والدعوة إلى الخير، والإحجام عن الشرّ، وتهذيب الخلق، وتزكية النفس...

والرحمة التي بُعث بها ولأجلها النبي ﷺ وكان منفِّذا ومترجماً عملياً لها، لا تكون إلا بجلب كل خير وصلاح، ممّا يُحقّق النفع والسعادة، ويدفع أسباب التعاسة والشقاوة؛ سواء في الدنيا، أو في الآخرة، "فالرحمة هنا هي أفضل ما في البعثة المحمدية والرسالة الإسلامية من جلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، فكل خير تجلبه رحمة، وكل شر تدفعه رحمة، وكل خير تزيده رحمة، وليس في الشريعة شيء غير، فرسولها لم يبعث إلا رحمة، وشريعته كما يقول ابن القيم: مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى

العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه."[1]

ومن هنا يصح إطلاق القول بأن كل حكم نطقت به الشريعة هو رحمة؛ فالصلاة رحمة، والزكاة رحمة، والدعاء رحمة، والجهاد رحمة، والحدود رحمة، والعقوبات رحمة، وكل ما في الشريعة رحمة.

والخلاصة أن الآيات والأحاديث الواردة في الإرشاد إلى أن مصالح المكلفين هي مقصود الشارع على الجملة، كثيرة لا تحصى.

ب- النظر في آحاد أحكام الشريعة:

مثل أحكام الصلاة، والزكاة، والصوم، والإنفاق، وصلة الرحم، وبرّ الوالدين، وطلب العلم. فلو تأمّلت كل واحد من هذه الأحكام، وفحصت مقاصده لتبيّنت أنه قاصد إلى جلب مصلحة المكلف، أو دفع مفسدة عنه،[2] ولنضرب لذلك مثلاً بأحكام الحج:

قال تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ ۝٢٧ لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِۖ فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡبَآئِسَ ٱلۡفَقِيرَ﴾ [الحج: ٢٧-٢٨].

قال القرطبي: "منافع لهم أي المناسك؛ كعرفات والشهر الحرام، وقيل المغفرة، وقيل التجارة، وقيل هو عموم؛ أي ليحضروا منافع لهم. أي ما يرضي الله تعالى من أمر الدنيا والآخرة. قاله: مجاهد، واختاره ابن العربي، فإنه يجمع كل ذلك من نسك، وتجارة، ومغفرة، ومنفعة دنيا وأخرى، ولا خلاف في أن

---

(١) الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي؛ قواعده وفوائده**، الرباط: جريدة الزمن، ١٩٩٩م، ص٢١.

(٢) لتعرّف المزيد عن وجوه المصالح في العبادات والشرائع، انظر:

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٧م، ج٢، ص١ وما بعدها.

المراد بقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۖ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ ﴾ [البقرة: ١٩٨] التجارة."[1]

والحقيقة أن منافع الحج كثيرة لا تحصى، ولست أحصر ذلك في المنافع التربوية والاقتصادية، بل إن ذلك يتعدى إلى المنافع الاجتماعية والسياسية.

ففي الحج يجتمع المسلمون من كل حدب وصوب ليعقدوا مؤتمرهم السنوي لأجل التعارف والتآزر، فيقف الأسود بجانب الأبيض، والفقير بجانب الغني، فتتقوّى أواصر الودّ، وروابط الإخاء، ويتعمّق الإحساس بالمساواة.

والحج مناسبة للبحث في قضايا المسلمين، والتعاون على حلّ مشكلاتهم، وتعرّف أحوالهم، والاستئناس بعوائدهم ولغاتهم؛ حتى إذا دعت حاجة إلى مناصرتهم بجهاد أو نفقة، انشرحت القلوب لذلك، وتهيّأت له النفوس والجيوب والسواعد.

وفي الحج تبدو الوحدة السياسية للأمة بدواً ظاهراً بين مختلف أجناسها وشعوبها؛ فالمبادئ واحدة، والأهداف واحدة، والشعور واحد. فلذلك تذوب الخلافات، وترتفع النزاعات والصراعات، ولا تسمح الأمة جميعها ببروز طائفة، أو طغيان فكرة من أفكار بعض أبنائها على حساب الأمة ووحدتها. بل الكل منغمر في كيان الأمة الواحد، وهذا بحق خير مظهر يفصح عن هذه الوحدة المطلوبة، وخير تجلّ عملي لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢].

أمّا المنافع التربوية والاقتصادية فقد سبق قول الإمام القرطبي، ولولا أن المقام مقام اختصار وإيجاز لأرخيت العنان للقلم ليزيد من ضرب الأمثلة في أحكام جزئية أخرى؛ كالصلاة، والزكاة، والدعاء، والزواج، والبيع، والإرث،

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١١، ص٣٩.

وغير ذلك. ولكن، قد يغني عن هذا ما ذكرته في تعليل عموم الشريعة بالمصالح، وما بيّنته عن الحج ومناسكه، فكل ذلك طريق لشهود المنافع وتحقيق المصالح. ولنكتفِ بذلك خشية الإطالة.

"وبالجملة نقول إن القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة."[١]

ت- الاستقراء الكلي لأحكام الشريعة:

وقد سبق قول الشاطبي -رحمه الله-: "إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصلحة العباد..."[٢] ومقصوده بذلك أنه تتبع كليات الشريعة وفروعها ينظر في مراميها وأغراضها، فحصل من ذلك على نتيجة صحيحة سليمة تكرّرت معه في أكثر أحكام الشريعة، وهي أن وضع الشريعة إنما هو لصالح العباد.

وفائدة هذا الاستقراء -بعد الذي ذكرناه- هي القطع بهذه النتيجة، والاعتداد بها اعتداداً يقينياً في شؤون الفقه والاجتهاد. قال الإمام الشاطبي في تأكيد هذا البيان: "وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد في إفادة القطع."[٣]

---

(١) ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧٤.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٤.

ث- "قواعد الفطرة السليمة، ومسلمات العقل، وقوانين النظام الكوني البديع:

والتي تدل على أن خلق الكائنات لم يكن عبثا ولا سدى، وإنما أقر لعبودية الله تعالى وإسعاد البشرية في الدارين."[1]

يؤخذ من هذا الذي تقدّم أن إعمال أصل رعاية المقاصد يستند إلى حجج ظاهرة ودلائل قاطعة، نطقت بها أحكام الشريعة الكلية والجزئية، وأيدتها قواعد الفطرة ومسلّمات المنطق والعقل.

وممّا يتصل بالحديث عن مشروعية هذا الأصل مبحث مهم، هو: هل أصل رعاية المقاصد الذي بوأناه هذه المكانة السامقة أصل مستقل عن الأدلة الشرعية التي تقرّرت حاكميتها في علم أصول الشريعة، أم هو تابع لها؟

وتفصيل هذا السؤال هو: هل يصح أن تُقوَّم الأحكام الشرعية بالنظر المقاصدي المجرّد دون الرجوع إلى الأدلة المعتادة من النصوص والأقيسة والإجماعات؟ كأن نقول: هذا التصرف حرام؛ لأنه يجرّ مفسدة بيّنة، وهذا السلوك مشروع؛ لأن مصلحته ظاهرة، دون أن نستند في تقرير جوانب الصلاح والفساد إلى الأدلة الشرعية المعتبرة.

وجه إثارة هذا السؤال أن دعوات جديدة تطفو هذه الأيام على سطح البحث العلمي، تدعو إلى اعتماد المقاصد دليلاً مستقلاً، يُرجع إليه في مباشرة أمر التشريع والاجتهاد. ويحرص أصحاب هذه الدعاوى على تقديم هذه الدعوات بوصفها الحل الفصل لقضية تجديد الإسلام، والخروج من نفق التقليد، وملاحقة الركب الحضاري السريع، وقد نُشر في ذلك دراسات وفتاوى تثير مناقشات، وردود فعل تُسمّم أجواء الساحة الثقافية والعلمية. وأكثر مَن يتولى كبر ذلك

---

(١) الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي؛ حجيته ضوابطه مجالاته**، مرجع سابق، ج١، ص٥٨. وانظر المبحث الأول من الفصل الأول في كتاب:

- عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠١م، ص١٥.

فئات عريضة من المثقفين المناوئين للإسلام الرافضين رسالته ودعوته، يريدون بذلك اختزال الفقه الإسلامي كله في فكرة المصلحة المادية، وأن الله تعالى تولّى أمر بيان الدين، وأوكل أمر الدنيا إلى عباده، وأنه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر، وأن الهداية النبوية في السياسة والتشريع ليست حجة على العالمين، بل هي نتاج ظروف وأحوال وحضارة انتهت بانتهاء شروطها الاجتماعية وعللها الثقافية التاريخية.

وقد تناول هذه المسألة بالدرس والبحث باحثون كثر، ومحصلة ما انتهوا إليه تدور على رأيين اثنين:[1]

الأول: وهو لدعاة استقلال المقاصد عن الأدلة الشرعية.

الثاني: وهو لدعاة عدم استقلال المقاصد عن الأدلة الشرعية.

أمّا الرأي الذي أميل إليه فهو وسط بين هذين الرأيين، يزاوج بين الاعتداد بالاعتبارات المقصدية، والاعتماد على الأدلة الشرعية.

وبيان ذلك أنه يجوز أن نبدأ البحث في حكم أيّ واقعة من وقائع الحياة، لا سيّما قضاياها المعقدة والغريبة عن سياقات البحث الفقهي التقليدي؛ كالمستحدثات في مجالات عقود البيوع، والتأمينات، وإشكالات الربا، والحقوق المدنية، وأنظمة الحكم، وغيرها، دون القضايا المنصوصة الظاهرة التي لا إشكال فيها بتحكيم النظر المقاصدي، وذلك بدراسة وجوه المصالح والمفاسد التي تنتج من إجازة هذه القضية أو ردّها، ويكون ذلك بعُدّة التحليل العقلي والمنطقي، والإفادة من الخبرات البشرية، والاستئناس بالدراسات العلمية المساعدة. فإذا

---

(١) الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي؛ حجيته ضوابطه مجالاته**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٣. قال جمال عطية: "من الأصلح ألا تنفصل المقاصد عن أصول الفقه، وأن تظل فرعا متطورا منه تدعمه وتساعد في تطوير باقي فروعه،" لمعرفة رأيه، انظر:

- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٧،

اكتملت عندنا هذه الوجوه، وظهرت المصالح، وأسفرت عن وجهها، أكملنا البحث بالرجوع إلى مصادر الشريعة وأدلتها لأجل تقويم هذه المصالح بالنظر إلى نسبتها من مقاصد الشريعة، فلا يخلو الأمر -عندئذٍ- من أحد أمرين؛ إمّا أن نجد الشريعة جارية على اعتبار مثل هذه المصالح، وإمّا أن نجدها على غير ذلك، فإن كان الأول صحّ لنا بيقين الإفتاء بجوازها، وإن كان الثاني لم يجز لنا ذلك.

ولا يتأتى ذلك إلا لفقيه حاذق، نظّار في نصوص الشريعة، خبير بمقاصدها وكلياتها، سائر على نهج الملاحظ الثلاثة التي ذكرتها عند تحديد المقصود برعاية المقاصد.

ومن هنا نتبيّن أنه في قضايا الاجتهاد المؤسسي المعقدة تكون المقاصد والمصالح معالم رئيسة في طريق الحكم، وتكون أدلة الشريعة حاكمة على صحة هذه المصالح أو على فسادها.

وظني أن هذا الذي أثبته هو نفسه المنهج العمري (نسبة إلى عمر بن الخطاب) الذي اشتهر به، وعرف عنه. فلو أخذت أيّ مسألة من المسائل العمرية المشهورة عنه، لوجدت أنه لم يعمد إلى النظر في آحاد النصوص يبحث عن النظير والشبيه إلا بعد أن استقر في ذهنه حجم المصلحة أو المفسدة المترتبة على ما سيحكم به، فإن هذه القضايا ليس لها نظير سابق، ولا ينفع في مثلها إلا إعمال الكليات والمقاصد.

وممّا يشير إلى ذلك في واحدة من هذه المسائل، قوله في إمضاء الطلاق بلفظ الثلاث: "إن الناس استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه عليهم."[(١)] فقد صح أن النبي ﷺ أمضى هذا الطلاق ثم ترك ذلك،

---

(١) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٩٩ ، كتاب: الطلاق، باب: طلاق الثلاث، حديث رقم ١٤٧٢. وانظر القراءة التحليلية المقاصدية للمسائل العمرية في كتاب:

- عمارة، محمد. **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م، ص٥٣.

وتركه أبو بكر، وكذلك فعل عمر بعدهما في سنوات حكمه الثلاث الأولى.[1] فأيّ شيء دفعه إلى الإمضاء إذن؟ أهو علمه بقضاء رسول الله الأول، أم مقصد ظهر له؟ الحقيقة أنهما معاً، لكنّنا نجزم أن ظهور المقصد سابق في الاعتبار على عزمه الرجوع إلى قضاء الرسول؛ لأن عمر كان يعلم بهذا القضاء منذ سنته الأولى، ولم يرجع إليه إلا بعد أن استفرغ فيه كامل نظره المقاصدي، وهذه وجهة أخرى يثبت منها ما أردت بيانه، وقل مثل هذا في مسألة سواد العراق، والمؤلّفة قلوبهم، وغير ذلك، فصح من هذا أن كلا الاعتبارين يستلزم الآخر ويكمّله، ولا قيام لأحدهما إلا بصاحبه.[2]

٣- في فوائد أصل رعاية المقاصد في الاجتهاد المؤسسي

تحدث كثيرون عن ثمار رعاية المقاصد وآثارها وفوائدها بالمعنى العام الكلي،[3] لكني أريد هنا أن أقصر الأمر على اجتهاد بعينه ومؤسسة بعينها، قد عرفنا ما يكون لها من شأن بعيد في أمر التقنين والتشريع، وما تنظر فيه من القضايا التي تخص تنظيم العلاقات الاجتماعية ومرافق الحياة المختلفة.

---

(١) المرجع السابق، ص٥٣.

(٢) لتعرّف بعض النماذج التطبيقية التي سارت على هذا النهج، انظر: مناقشة جمال عطية للطالب مصدق حسن في أطروحته "الهندسة الوراثية ومقاصد الإسلام" التي قدّمها لجامعة الزيتونة، وفيها حاول أن يجيب عن السؤال الآتي: هل الشريعة الإسلامية بمقاصدها العامة تبيح التدخل البشري من خلال عملية إعادة تصميم النظام الحي، ومحاولة تنظيم الكائنات الحية وفق التقانة الحية؟، وانظر أيضاً:

- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٢ وما بعدها.

انظر أيضاً مناقشة مسألتي التسعير والإجهاض عند:

- الرفعي، عبد السلام. **فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي**، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٤م، ص١٢٧، وص٢١٠.

(٣) ذكر جمال عطية في المبحث الأول من الفصل الثالث لكتابه مجموعةً من الفوائد في التأليف والتصنيف في المقاصد، أوصلها إلى ثلاث عشرة فائدة. انظر:

- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٧٧ وما بعدها.

ولنشرع الآن في ذكر أبرز هذه الفوائد:

أ- توسيع دائرة النظر الفقهي، وعدم الانغلاق في مدلولات الألفاظ، والتهمّم بالاستنباط، والقياس على المنصوصات، والتخريج على الفروع... فهذا المسلك كما يرى الدكتور أحمد الخمليشي يفضي إلى أمرين: "الأول: ربط الحكم الشرعي بالدلالة اللغوية للنص، وهو ما يعني ثبات الأحكام؛ لأن المعنى اللغوي للألفاظ لا يتغير بتغير الزمن وظروف الحياة، وبهذا غيبت الغايات أو الحكم التي شرعت الأحكام من أجل تحقيقها.

الثاني: أن الاجتهاد يقتصر على النصوص الجزئية، لأنها التي يرتبط إدراك معانيها بالدلالة اللغوية الوضعية، أما النصوص الكلية، فإن ألفاظها لم توضع لغويا لوقائع بأعيانها، وإنما وضعت لمعنى عام يتطلب تطبيقه على الجزئيات استعمال العقل مع الخبرة بالحياة وملابساتها، مثل: اليسر، ونفي الحرج في التكليف، والمعروف المأمور به، والمنكر المنهي عنه، والعدل، والظلم، والمساواة، وحرية الفرد، وعدم أكل أموال الناس بالباطل، والتزامات التضامن، واجتماع الكلمة في المجتمع الإسلامي..."[1]

ومن خلال مطالعة ما يُكتب في قضايا الفقه المعاصر والإفتاء في شؤون المستجدات والنوازل، يعجب المتتبع للمبالغة الشديدة في الالتصاق بالدلالة اللغوية والنصوص الجزئية، والاتكاء على الفروع المذهبية على حساب الكليات والمقاصد العالية.[2]

---

(١) واضح أن المقصود بالنصوص الكلية عند أحمد الخمليشي، هي تلك التي وُضعت لإفادة معنى عام كالأمثلة التي تقدّم بها، وكلها عند التحقيق راجعة إلى مقصود واحد، هو جلب المصلحة ودفع المفسدة. انظر:

- الخمليشي، **وجهة نظر**، مرجع سابق، ج٤، ص٣١.

(٢) انظر من النماذج كتاب:

- الزرقا، مصطفى أحمد. **نظام التأمين: حقيقته والرأي الشرعي فيه**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م. =

"إن فقه المقاصد يتأسس على مبدأ اعتماد الكليات التشريعية، وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، فهو نوع من رد المتشابهات إلى المحكمات، والفروع إلى الأصول. ولا يقف فقه المقاصد عند حدود التعليل اللفظي والقياس الجزئي، بل ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة وتضافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يعتبر هذا القانون الكلي مقصدا من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها بعد أن كان يستمد وجوده منها."(١)

والخلاصة أن الاجتهاد المؤسسي لا يستغني عن النظر المقاصدي عند مباشرة القضايا الاجتهادية التشريعية من الزوايا المتعددة، الكاشفة عن الأحكام الملائمة، فهذا هو الذي سيغني الموضوع بالآراء، ويثريه بتعدد وجهات النظر، ويفسح المجال للمقارنات والموازنات، ثم يتيح للاجتهاد المؤسسي من الخيارات ما يكافئ الحاجة، ويزيد عليها؛ لحلّ معضلة التشريع المناسب للواقع والمجتمع.

ب- بناء الأحكام على أصل رعاية المقاصد يبعث فيها نفس الارتباط بالواقع الاجتماعي، وخدمة المكلف الذي لا يُقوِّم صلاحية الأحكام المطبّقة عليه إلا باستعداده الفطري، واختياراته العقلية البسيطة، بل المصلحية غالباً.

= إذا طالعت الكتاب، والردود عليه، والردود على الردود، ستجد جدلاً واسعاً في اللغويات والشرائط والشكليات الفقهية، لكنّ السؤال المقاصدي باهت ضعيف، فقلّما يسترشد الفقه ببيانات التقارير الأدبية والمالية لهذه المؤسسات لمعرفة قيمة أرباحها والجهات الدولية التي تستفيد منها، وتوظيفاتها الاقتصادية والمالية، وأثر ذلك في القيم والأخلاق، والآثار المالية (الإيجابية، والسلبية) في المؤمّن لهم، وتأثّر مفاهيم التكافل والتوازن الاجتماعي، وغير ذلك.

لمطالعة مختصرات آراء المجيزين والمانعين، انظر الموقع الإلكتروني:

- http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2004/12/article02.shtml

(١) العلواني، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٢٤.

وبيان ذلك أن أحكام الاجتهاد المؤسسي هي قوانين ملزمة تطبّق في ميادين الحياة المختلفة، والذي تسري عليه هذه الأحكام، وتحكمه مقتضياتها هو المكلف؛ سواء كان ذا شخصية طبيعية أو معنوية، وهو مفطور دائماً على البحث عن منفعته، مجبول على الحفاظ على مصلحته، فإذا فرضنا أن أحكام الاجتهاد المنظّم لم تُبنَ على هذا الأساس (رعاية المقاصد)، ولم تظهر فيها صبغة المصلحة، كان هذا المكلف أكثر عنها بُعْداً، وأشدّ لها مخالفةً، وهذا هو السر في تنامي كثير من مظاهر الانحراف الاجتماعي والفساد السياسي والاقتصادي، مثل: ظاهرة التهرّب الضريبي، وخرق قوانين السرعة على الطرقات، والتحايل على المؤسسات الإدارية والقضائية بالشهادات المزوّرة والوثائق الكاذبة، وأكل الربا، ولعب الميسر بأسماء زائفة وألقاب خادعة؛ فإن الناس لا تفهم مِن مَنْع هذه المعاملات ووسمها بالتشريعات الجامدة إلا أنه تضييق وتشديد، ولو ربطَ هذا بالمعاني المصلحية لكان لمثل هذه الأحكام وجهة أحسن وأجود، "ففي الإعلام بالعلة تنشيط للمأمور بالفعل على الامتثال إذ يصير عالما بالحكمة."[(1)]

وفي القرآن الكريم، قال تعالى مُبيِّناً علل ومقاصد ما افترضه على عباده من الشرائع: ﴿ ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وقال في الصوم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقال في شأن الحج: ﴿ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۖ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴾ [الحج: ٢٨].

ومن الأمثلة التي استدل بها الدكتور أحمد الريسوني على صحة هذا، ما وقع من اعتراض الأنصار على قسمة النبي ﷺ لغنائم حنين، حيث تألّف بأغلبها قلوب حديثي الإسلام، ولم يكن قد بيّن لهم علّة ذلك، فوجدوا عليه في أنفسهم، فلمّا بيّن لهم زال الاعتراض.[(2)]

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون، ١٩٩٧م، ج١٤، ص٢٧٨.

(٢) الريسوني، أحمد. **مدخل إلى مقاصد الشريعة**، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٦م، ص١٦. =

٤- مطالب رئيسة في إعمال أصل رعاية المقاصد

أبحث في هذا المقام جملةَ مطالب أصولية، أرى من المناسب جدّاً دراستها، وبيان جدواها وأهميتها في عملية الاجتهاد المؤسسي؛ ذلك أنه يتوقّف عليها الإعمال الصحيح لأصل رعاية المقاصد في كثير من وجوه الفقه والتشريع:

أ- اعتماد تقسيم جديد واضح وواقعي للمقاصد الكلية الشرعية:

هذه قضية يجري فيها بحث رصين بين عدد من الباحثين، وكُتبت فيها محاولات جريئة، وأفكار نيّرة، وكلها تنطلق من نفس المنطلق الصادق في السعي إلى إقدار الفقه على النهوض من عثرته، وإثراء أصوله، ومأسسة مناهجه؛ حتى يتابع أدوار التشريع والتأطير لتصرفات المكلفين وعلاقاتهم.

بدوري -في هذه الفقرة- أقاسم هذه المحاولات النظر والرأي في ترشيد هذا المسار، وقد صرّحْتُ بذلك في مقدمة بحثي، وأزيد على ذلك بأمر مهم، هو أني قد جعلت رعاية المقاصد أصل كل بحث فقهي، ومنطلق كل نظر أصولي، بنفس القدر الذي جعلته غاية الغايات، ونهاية النهايات؛ أي جعلته قوام وعمدة الاجتهاد المؤسسي الذي هو صناعة جديدة، ليس فيها تراكم معرفي في البحوث، ولا خبرات وافرة في الممارسات.

ليس الحديث عن إعادة النظر في توسيع أقسام المقاصد الشرعية الخمسة من باب الترف الفكري، أو محاولة للنقد من أجل النقد، بل الحقيقة أن له بواعثَ موضوعيةً، ودواعيَ منهجيةً قائمةً لا يجهلها مَن خبر الواقع المتغيّر الذي يعجّ بكثرة التحديات والتحوّلات الحضارية القائمة في واقعنا المعاصر، ولا يُنكرها من وقف على الهوّة السحيقة بين ضرورات هذه الطوارئ الشديدة

= وأصل القصة في صحيح مسلم. انظر:

- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٣٣، كتاب: الزكاة، باب: إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوى إيمانه، حديث رقم ١٠٥٩.

والقصد إلى سياستها بنظر الشريعة وقواعدها، وقد ألمحت إلى طرف يسير من ذلك في مباحث سابقة.

ولعل من أهم هذه الدواعي الحاملة لنا على الدعوة إلى زيادة تحقيق أقسام المقاصد، والتوسّع في بيانها وفق اعتبارات جديدة واضحة واقعية، ما يأتي:

- إن الضروريات الخمس التي هي كليات المقاصد، وجماع الشريعة، وقطب رحى أحكامها، لا تفتح أمام الفقه آفاقاً واسعةً لتأسيس النظريات، ووضع الأصول الكلية الناظمة المساعدة على استنتاج الأحكام. ف"مثلا مبدأ المحافظة على المال، أية نظريات يمكن أن تبنى عليه في تنظيم المجتمع؟ وهل يساعد على استنتاج الأحكام المنظمة للمسؤولية التقصيرية (الضمان) أو الحد الأدنى للأجور، وعقد العمل عموما؟ أو نظام الضرائب؟ ...، ومبدأ المحافظة على النسل والنسب لا يختلف عن سابقه من حيث صعوبة بناء نظريات عامة عليه تشكل مرجعا للفقيه في الأبواب الفقهية التي يعالجها."[1] ومردّ هذه الصعوبة في تقديري أن ما سطره البحث الأصولي في تقسيمه لأنواع المقاصد الخمسة، كان شديدَ الإيجاز، بالغَ التركيز، مقيّداً بالإرث الفقهي الذي بُني عليه، فهو لا يستشرف آفاق التشريع المستقبلية، وتطبعه سمة الفردية؛ أي إنه يقصر مركز الرؤية والنظر إلى مقاصد الشريعة كلها في محلّ واحد، هو خصوص الفرد دون غيره من القطاعات الاجتماعية المختلفة، وهذا يوهم بأن الشريعة كلها -بتوجيهها نحو الفرد- لا تأبه إلا بصلاحه في نفسه وذاته، وأنه لا غرض لها بما سواه؛ من: أسرة، أو مجتمع، أو دولة، أو مؤسسات...

وبذا، يعسر على الاجتهاد المؤسسي أن يعمل بهذه المقاصد وحدها، وينظر من خلالها إلى مجالات وقطاعات تنموية أوسع وأرحب مقصودة بالتشريع والتقنين.

---

(١) الخمليشي، **وجهة نظر**، مرجع سابق، ج٣، ص١٩٣.

- إن أمر النظر في المصالح والمفاسد المترتبة على القضايا والأحكام التنظيمية، في جزء غير يسير منه، يُسهم في تقريره وتقديره خبراء العصر، لا سيّما في شؤون التخصصات الدقيقة، مثل: الطب، والاقتصاد، والاجتماع، والإدارة، وهذا أمر لازم، بل هو جزء من الاجتهاد المؤسسي لا ينفصل عنه.

ولا يخفى أن الإحالة على هذا التقسيم المجمل العام غير المفصّل لأقسام المقاصد، وغير المبيّن لأنواعها وامتداداتها، وما هو أولى منها بالتقديم أو التأخير؛ يربك الناظر إلى الفقه بمنظار هذا التقسيم؛ لأننا نضع بين يديه ميزاناً مقاييسه مقصورة على قضايا مخصوصة، شديدة التركيز، ليس فيها ما يسعف في فحص مستجدات العصر والنظر في مستحدثاته.

والمقصود أن مباشرة الخبير -وهو غير متخصص بأصول الشريعة ومقاصدها- القضايا لأجل الكشف عن مصالحها ومفاسدها، لا تتحقق بصورة منهجية وعلمية إلا بتقسيم جديد، واسع ومفصّل لمقاصد الشريعة وأنواعها ومراتبها المختلفة؛ حتى يكون نسقاً مرجعياً وإطاراً علمياً، يُوجّه مسار البحث العلمي، ويُسدّد النظر الفقهي، ويحتضن كل وجوه الفعل الاجتهادي؛ منطلقاً، ووسيلةً، وغايةً، وهذا أمر لا يُسعف فيه التقسيم المركّز.

وإذا أدركنا أننا أمام اجتهاد له من خصائص الجدة والتعقيد ما لا يُنكر، فإن من دقة النظر وجودة البصر أن نجاريه بتقسيم جديد للمقاصد يفي بمقصد التأطير المذكور، وينهض بوظائفه ومقتضياته.[1]

---

(١) يعترض بعض الباحثين على قضية النظر في تجديد المقاصد الخمسة، وحجتهم في ذلك أنها مستقرأة من أحكام الشريعة أصولاً وفروعاً، فهي كليات ثابتة نهائية لا يتصور (شرعاً، وعقلاً) أن يقع عليها استدراك، ويقولون إن ما يقترحه بعض العلماء من إضافات في هذا الشأن، مثل زيادة مقصد العدل، أو الحرية، أو نحو ذلك، هو آيل عند التحقيق إلى واحد من الضروريات الخمس جارٍ تحت نسقها. =

ولا أريد أن أجزم هنا بتقسيم معيّن أدّعي له التفرّد بالصحة والكمال، وإنما قصدي أن أثير مقترحين، وأعرض مجمل أفكارهما من دون الدخول في تفاصيلهما ودقائقهما؛ لأن هذا يطول. ثم إني أتصور أن التقسيم الحقيقي والعملي هو الذي ستضعه مؤسسة الاجتهاد نفسها بناءً على نظر دقيق وفاحص لأنواع المشروعات والأحكام ومجالاتها التي تبثّ فيها، وبناءً على منهجية قويمة ترتكز على اعتبار مقاصد الشريعة وأصولها، وتراعي الأهداف الاستراتيجية لسياسة الدولة ومؤسساتها.

ومن هنا يكون المقصود من هذين المقترحين الاستئناس، والإفادة المنهجية ليس أكثر.

المقترح الأول: وهو خاص بالدكتور جمال الدين عطية -رحمه الله-، وقد عرضه في كتابه "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"،[1] وتوسّع فيه أيّما توسّع، وأوصل أقسام المقاصد إلى أربعة وعشرين مقصداً، موزّعة على أربعة مجالات ناظمة:

المجال الأول: مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد، وقد حصرها في خمسة مقاصد: حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ التدين، وحفظ العرض، وحفظ المال.

المجال الثاني: مقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة (الأهل)، وقد أجملها في سبعة مقاصد: تنظيم العلاقة بين الجنسين، وحفظ النسل، وتحقيق السكن

= ونردّ على ذلك بقولنا: لقد سلّمنا بأن هذا نظر صائب. ولكن، لمّا يُلزمنا المعترض بالتركيز والاختصار، ونحن ينفعنا البسط والتوسّع، جعلنا غاية ما نقصد هو نشر هذه المعادلة الخماسية، وبسط أطرافها ومجالاتها، وترتيب درجاتها بحسب ما نرى أنه أنفع وأيسر. فالاختيارات المؤسسية -اليوم- في كل الأنظمة التشريعية الرشيدة تنبني على اعتبار التخصصات والمجالات والقطاعات... فلِمَ لا يكون ترتيب المقاصد الشرعية جارياً على وفق هذا التنظيم الجديد، ولا إشكال أن تؤول عاقبته إلى المقاصد الخمسة المذكورة؛ إذ مقصد البحث هو القصد إلى الوضوح في المعالجة، واليسر في التحصيل التشريعي، وهذا لا يتأتى إلا باختيار التوسّع.

(١) نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ٢٠٠١م.

والمودة والرحمة، وحفظ النسب، وحفظ التدين في الأسرة، وتنظيم الجانب المؤسسي للأسرة، وتنظيم الجانب المالي للأسرة.

المجال الثالث: مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة، وفيها سبعة مقاصد: التنظيم المؤسسي للأمة، وحفظ الأمن، وإقامة العدل، وحفظ الدين والأخلاق، والتعاون والتضامن والتكامل، ونشر العلم وحفظ عقل الأمة، وعمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة.

المجال الرابع: مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية، وفيها خمسة مقاصد: التعارف والتعاون والتكامل، وتحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، وتحقيق السلام العالمي القائم على العدول، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، ونشر دعوة الإسلام.

وفي كل مقصد من هذه المقاصد، كان الدكتور جمال الدين عطية عاكفاً على تحديد مفهوم كل واحد منها تحديداً واضحاً جامعاً، بحيث يُستدل عليه بنصوص الكتاب والسنّة، ويُمثّل له بذكر بعض الأحكام الفرعية التي شُرعت لتحقيقه، ثم يُبيّن درجته من جهة كُنْهه (ضروري، حاجي، تحسيني).[1]

غني عن الذكر أنه ما من منصف إلا ويُقدّر عظيم الجهد الذي بذله الدكتور جمال الدين عطية في إرساء دعائم هذا التقسيم، خاصةً في جانب الاستقراءات التي قام بها للدلالة على مقصدية ما أثبته.

لقد أهّلته دراسته القانونية، وتكوينه الشرعي، وخبرته بواقع الحياة لاقتحام هذا المجال بجسارة عالية، وهو بذلك يُقدّم إسهاماً علمياً كبيراً يُنشّط الدراسات والبحوث المتلاحقة في هذا الباب، ويرشد مسيرة التجديد الفقهي والأصولي الجارية. لقد بنى اختياره وتقسيماته على منهج الاستقراء الذي اعتمده لأغلب الأحكام الفقهية، وهي غالباً -حسبما يبدو لي- لن تخرج عمّا أسماه المجالات

---

(١) عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٣٩ وما بعدها.

الأربعة المذكورة، وهذه المجالات عنده بمنزلة الناظم الذي تتقاطع عنده كل المقاصد التي تسري تحته.

أمّا من حيث العمق الفقهي والتشريعي، فيبدو أن هذا المقترح يتيح الفرصة ويفتح الباب أمام مَن يريد البحث في تأسيس النظريات الكلية المساعدة على القراءة الجديدة، والبحث الرصين في شؤون الفقه وقضايا التشريع والتقنين.

المقترح الثاني: وهو الذي أتصوره وأدعو إليه؛ إذا انطلقت من أن الداعي لنا لإعادة النظر في توسيع مقاصد الشريعة وإعادة صياغتها، هو حسن تدبير شؤون الاجتهاد المؤسسي، وفتح الأبواب أمامه للنظر في قضايا التشريع بتبصّر وإدراك للمقاصد التي يرنو إليها، والأهداف التي يرجو تحقيقها. وإذا علمنا أن قضايا التشريع هي المجالات التي تركّز عليها مؤسسة الاجتهاد، جاز لنا أن نَعُدّ هذه المجالات الناظمَ الذي تلتقي عنده مقاصد الشريعة كما اعتبر الدكتور جمال الدين عطية الوحدة والاجتماع في الإنسان ناظمه في تقسيماته الأربعة والعشرين.

ولنا أن ننظر إلى القطاعات الحكومية التقليدية الرئيسة (التي هي مسارح العمل التشريعي والقانوني) بوصفها النواظم الكبرى التي ينبغي أن نسعى للكشف عن مقاصدها الشرعية من دون أن نعيب على التقسيمات التي يتطارحها كثير من الباحثين في كتبهم ومؤلفاتهم، ومن دون أن أعتبر تقسيمي هذا نقيضاً لها، أو بديلاً عنها؛ لأني لا أرى وجهاً للمقابلة بينها يستدعي المقارنة أو المفاضلة؛ إذ إنني -كما قدّمْتُ- أتحدّث عن ممارسة تشريعية خاصة، محدودة في مجال الاشتغال، محكومة بأصول التنظيم والمأسسة وضوابطها.

أتصور أن بعض هذه المقاصد يمكن إيرادها على النحو الآتي:

- مقاصد الشريعة في قطاع التربية والتكوين.
- مقاصد الشريعة في قطاع الصحة.

- مقاصد الشريعة في قطاع البيئة.
- مقاصد الشريعة في قطاع العدل.
- مقاصد الشريعة في قطاع الاقتصاد والمال.
- مقاصد الشريعة في قطاع الخارجية، والتعاون، والعلاقات الدولية.
- مقاصد الشريعة في قطاع الإعلام.
- مقاصد الشريعة في قطاع حقوق الإنسان.
- مقاصد الشريعة في قطاع الأسرة والطفولة.

ويدخل في كل مجال من هذه المجالات مجموعة من المقاصد الشرعية، ينبغي الكشف عنها، والنظر في حقائقها، والاستدلال على صحتها بنصوص الكتاب والسنّة، واستقراء الأحكام الفرعية التي شُرعت لتحقيقها، وبيان نسبتها من المقاصد الضرورية، أو الحاجية، أو التحسينية.

وأولى من هذا كله، البحث في ترتيبها في سلّم الأولويات عند تقرير الأحكام والقوانين، وهذا أمر يستدعي الدراية الكافية ليس فقط بأصول الشريعة، وإنما بأصول العمل السياسي، وتدبير الشأن العام، ووضع المخططات التنموية والبرامج الاستراتيجية، والخيارات الكبرى للأمة، والموازنات المالية والاقتصادية...

من هذا المنطلق، أتصور -مثلاً- أن قطاع الأسرة (ليس غرضي الاستقصاء والتفصيل) يمكن تحديد مقاصده الشرعية على النحو الآتي:

- حفظ النسل البشري، ورعاية استمراره.
- حفظ الأنساب، والتحرّز عما يفسدها.
- رعاية النشء، وتوفير محاضن التوجيه والتربية لفائدته.

- رعاية المطالب الغريزية والنفسية لدى أفراد الأسرة كافة.
- رعاية حقوق أفراد الأسرة، مثل: حقّ الأمومة، والطفولة، والرعاية الصحية، والنفقات.
- تنظيم العلاقات التي تربط بين أفراد الأسرة (آباءً، وأبناءً)، مثل: العلاقات العاطفية، والمالية، والاجتماعية.

فعلى هذا النسق، أو نسق أكثر بسطاً منه، أتصور أن تُنسج مقاصد باقي القطاعات.

وأمّا عن فوائد هذا المقترح ومحاسنه فكثيرة، أُجملها في الآتي:

- إن هذا التقسيم هو الأكثر ارتباطاً وتساوقاً مع واقع تدبير شؤون الحياة بقطاعاتها المختلفة؛ فلا يستقيم من حيث المنهج أن يعتمد الفقيه ترتيباً منظَّما وثابتاً عند الاشتغال بقضايا التشريع التي طُلِب إليه أن ينظر فيها بقواعد المقاصد، ثم نحن نعرض له هذه المقاصد وفق ترتيب آخر لا يراعي الملاءمة بين مجال التدبير والاشتغال، وما يُطلب فيه من المعاني والمقاصد.
- إن هذا التقسيم من حيث التيسير هو الأصوب؛ لأنه يرسم أمام الفقيه -بكل وضوح- الأفق المقاصدي الذي يتغياه، وينطلق إليه في مجال اشتغاله، ولا يكلّفه عناء البحث وسط متعدد من المقاصد الشديدة التركيز، أو الواسعة الفضفاضة التي تحتمل أن ترد على مجالات كثيرة، فتصعب على الفقيه -عندئذٍ- مهمة الكشف عن المراد.
- إن منهج الاجتهاد المؤسسي داخل مؤسسة الاجتهاد شبيه بمنهج عمل الفريق المنسجم المتكامل، فهو يعتمد منهج اللجان الفرعية المتخصصة، التي يظهر دورها في تقديم البحوث والدراسات العلمية المتعلقة بالقضايا المعروضة للنقاش، مثل: القضايا الطبية، والقضايا المالية والاقتصادية،

والقضايا القانونية الدولية، التي هي أقرب في توزيعها إلى التوزيع الحكومي للقطاعات، فهذه يُشرف عليها، وينهض بها خبراء متخصصون. وإذا علمنا أن أحد أهم فروع البحث العلمي التي ينهضون بها، هي كشف وترتيب المصالح والمفاسد المتوقعة من القضية موضوع الدرس، وكان غرض ذلك أن تساس هذه المصالح والمفاسد بنظر الشرع ومقاصده؛ أُلزمنا بضرورة المنهج أن نستصحب هذا التقسيم ونمسك به. فمعرفة الخبير بهذه المقاصد واضحة على هذا النحو، مهمة، ضرورية؛ لأنها معالم منيرة في طريق بحثه ومسيرة دراسته، وجهله بها -لا شكّ- يُفقد نتائجه تمام موضوعيتها، وكمال علميتها؛ لأنها عند غيابه لا تنطلق من مبدأ، ولا تسير إلى مقصد، ولا يخفى أن حكم الفقيه تابع لتقرير الخبير؛ ما يحتم على هذا الأخير أن يكون عارفاً -كما أردنا- بهذه المقاصد مرتّبةً مفصّلةً، ولتكن المقاصد المقدّمة إليه هي التي تهمّه في بحثه، وترتبط بموضوعاته، ولا يتحقّق ذلك إلا بمثل هذا التقسيم والتدبير.

ب- الإفادة من العلوم والخبرات العلمية في تقرير المصالح والمفاسد:

لقد سبق التنبيه والإعلام بطرفٍ من هذا سابقاً، وما أريد تأكيده هنا أن تفعيل العمل بالمقاصد، والاعتداد بها بصورة أوسع وأعمق، وفق ما بيّنته من المراحل والضوابط في قضايا الاستنباط، والاستدلال، والتصحيح، والتخريج، والترجيح؛ يستدعي الإفادة العلمية من العلوم والخبرات التي راكمها الفكر البشري.

لا يقدر الفقيه الشرعي على النظر في القضايا الشائكة المعقدة المختلفة المنابع والتخصصات، ولا يقدر أيضاً على الموازنة بين مصالحها ومفاسدها اعتماداً على دراسته الخاصة، وخبرته الشخصية. لذا، يتعيّن على مَن أراد أن يتبيّن حقائق هذه القضايا أن يعرضها على أهل الاختصاص والمعرفة، وأستطيع أن أُمثّل لذلك بجملة قضايا معقدة تتضارب فيها آراء الناظرين، وفي مجال واحد، هو الطب، ولك أن تسأل عن الأحكام والتوابع، وتداخل المصالح والمفاسد

والموازنة بينها، ولك أن تدرك الدقة والتخصص المطلوبين في مثل هذه النوازل:

- حكم التلقيح الصناعي بنوعيه: الداخلي، والخارجي.
- الحمل داخل رحم امرأة متبرعة، وفيه صور وأنواع.
- الحمل داخل رحم صناعي.
- استنساخ أجنّة التجارب الطبية.
- نقل الأعضاء وزرعها، وفيه صور وأنواع.
- التجارب على الأجنّة الساقطة، وبنوك المني، وما يتبع ذلك من قضايا الأنساب، والمصاهرة، والميراث، والعدد، والإفطار، والصيام...

فهذه بحوث وقضايا لا تتمحض فيها وجوه الصواب، ومراتب الصلاح والفساد إلا لِمَن كرّس جهده ووقته ومعارفه ردحاً من الزمن غير قليل، وذلك هو الخبير المتخصص المستفيد من العلوم والخبرات التقنية والعلمية، ثم يأتي بعد ذلك دور الفقيه الذي يزن كل ذلك بميزان الشرع وأحكامه وضوابطه.

وهذا موضوع سأعود إليه لأتناوله بوصفه أصلاً من أصول الاجتهاد المؤسسي، وليس فقط مطلباً مقاصدياً محدوداً.

ت- التوسّع في إعمال الأصول المقاصدية:

أصول الشريعة وأدلتها كلها مقصدية دائرة في فلك جلب المصالح ودرء المفاسد، إلا أنها تتفاوت في الدلالة على ذلك ظهوراً وخفاءً، وما أريد إثارته في هذه الفقرة هو الدعوة إلى التوسّع في إعمال أقواها؛ دلالةً على ذلك وإفادةً له، والباعث على ذلك سببان:

الأول: إن هذه الأصول في أصل البحث الفقهي والأصولي لم تلقَ من الدراسة والتحقيق والتطبيق، مثل ما كان للأصول المعتمدة على الرواية، والنقل، وبحث دلالات الألفاظ.

لقد جنت عهود التقليد على كثير من هذه الأصول جنايةً كبيرةً، ومنعتها القدرة على مسايرة شؤون الحياة وقضاياها، التي كانت تستمده من النضج المقاصدي إبان عهد السلف الماضين. وكان هذا هو أساس نكبة الفقه، وانحسار أدواره التنظيمية، وعلّة البدائل الأجنبية، فلا أحسن، إذن، من عودة الأمور إلى نصابها، وردّ هذه الأصول إلى محالها ومناطات اشتغالها.

الثاني: إنني أشرْتُ -غير ما مرة- إلى أن طبيعة القضايا التي ينظر فيها الاجتهاد المؤسسي تتسم بالجدة والتعقيد، فهي أقرب إلى صفة النوازل من حيث عهد الفقه بها، وبيّنْتُ أن مثل هذه القضايا لا ينفع معها إلا سلاح النظر برؤية المقاصد، والبحث بقواعد المقاصد، والتخريج والتصحيح والترجيح بعُدّة المقاصد. فإذا تقرّر هذا لزم عنه -بالضرورة- الدعوة إلى التوسّع في إعمال أكثر الأصول والقواعد ارتباطاً بهذه المقاصد وانطلاقاً منها.

ومن هذه الأصول التي أدعو إلى زيادة بحثها وتحقيقها:

- ضوابط القضاء بالكليات على الجزئيات.(١)
- أصول الأخذ بقياس المصالح والمعاني، وتحقيق مسمى التعليل بالحكمة وتطبيقاته.
- ضبط مسمّى الضرورة، والبحث في حدود تطبيقاتها في ضوء تغيّر عدد من القيم، وتغيّر كثير من المفاهيم المعيشة.(٢)

(١) باستثناء بعض المحاولات اليسيرة، تفتقد المكتبة الإسلامية -حسبما تتبعت- الدراسات الجادة المتخصصة المفردة لهذا الموضوع بالبحث والتأصيل والتطبيق.

(٢) لتعرّف بعض المحاولات الهادفة في هذا الباب، انظر:

- جميل، ابن مبارك محمد. **نظرية الضرورة الشرعية: حدودها وضوابطها**، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٨م.
- الزحيلي، وهبة. **نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٧م.

- ضبط مسمّى الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة.[1]

- التوسّع في إعمال أصل الاستصحاب فيما يستوجب ذلك من الأحكام، من غير جمود مخلّ، ولا تناقض مستغرب.

- ضبط مسمّى الذريعة وحدود القول بها..[2]

- المشقة التي تجلب التيسير؛ حدودها، ومجالات التضييق أو التوسّع فيها.

فهذه الأصول وغيرها هي عمد مبدأ رعاية المقاصد، وعليها مداره، وبالتوسّع في إعمالها بالشروط المرعية في هذا الباب نفتح أمام مؤسسة الاجتهاد آفاقاً رحبةً، وفسحاً واسعةً للنظر الاجتهادي في قضايا الحياة بثبات علمي، وفاعلية عملية.

وقد كُتبت -بحمد الله- في هذه الأصول دراسات وافية، وأُنجزت فيها بحوث هادفة، وكلها إنجازات تنضاف إلى صرح مشروع النهضة الفقهية التي ينشدها فضلاء أهل الإسلام، ويجتهد في تحقيقها أصحاب الغيرة فيهم، لكنّ مكمن الضعف فيها يظهر في نقص التدقيق في جوانب التنزيل، وغياب التحقيق في مقترحات التوظيف، التي تسعى إلى تحكيم هذه الأصول في القضايا التشريعية والقانونية، والنوازل الاقتصادية والمالية والصحية، ومختلف التنظيمات المرفقية التي نعيشها اليوم؛ فلا بدّ من تقويم وتسديد يعيد هذه البوصلة إلى خطها المستقيم حتى يرتبط العلم بالعمل، ويتصل القول بالفعل، ومن ثم يمكن التحقق من صحة دعواي بقدرة أصل رعاية المقاصد على الإسهام في ترشيد مسار الصحوة الفقهية، وتطوير النهضة الأصولية التي هي أساس وضع هذه الشريعة على طريق الهيمنة والريادة.

---

(١) انظر في هذا الموضوع:

- كافي، أحمد. **الحاجة الشرعية: حدودها وقواعدها**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ص١٥ وما بعدها.

(٢) انظر كتاب:

- البرهاني، محمد هشام. **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، بيروت: دار الريحاني، ١٩٨٥م، ص٤٥ وما بعدها.

ثانياً: فقه الأولويات

إذا كان فقه رعاية المقاصد يسوق المجتهد إلى مطالب الشارع ومصالح المكلفين بوضوح واستنارة، وكان مَعلماً مهماً من معالم الاجتهاد المؤسسي، وضمانةً من ضمانات نجاحه وسداده، فهناك فقه آخر لا تقل أهميته وفائدته عن فقه المقاصد، وهو فقه لم يلقَ ما يكفي من الاهتمام والدراسة، ولم تعمل فيه أقلام الباحثين وأنظار النظّار كما عملت في غيره، وهو عمدة من عمد الفقه، به نُميّز الأصول من الفروع، والضروريات من الحاجيات، والكليات من الجزئيات، وبه تُضبط مراتب الأعمال، وتُعرف درجات الأحكام، ليُقدّم ما حقه التقديم ويُؤخّر ما حقه التأخير؛ إنه فقه الأولويات.

غير أن مصطلح "أولويات" في الاستعمال العلمي والمنهجي -اليوم- أصبحت له دلالات كثيرة وأبعاد متعددة، حتى إن إدراك حقائقه والوعي بمناهج الإفادة منه "لم يعد ممكنا من خلال مدخل معرفي واحد، أو تخصص واحد، بل لا بد من مقاربته من مداخل عديدة، وتخصصات مختلفة، بل والنظر إليه على أنه علم له أصوله وقواعده الخاصة، ومن الغبن لهذا العلم أن يحصر في دائرة علم ما، أو يحشر في ثنايا مباحث حتى لو كان ذلك العلم هو الفقه."[1]

غير أني في هذا البحث، وأنا أستحضر هذا البُعْد المنهجي، والعمق المعرفي والدلالي، لن أستدعي أيّاً من قواعد البحث الأولوياتي وضوابطه وأمثلته، إلا على جهة أنه بحث فقهي وأصولي له ارتباط وثيق بالاجتهاد المؤسسي من حيث تبصير مؤسسة الاجتهاد بمراتب أعمالها التقنينية وأشغالها التشريعية.

١- المقصود بفقه الأولويات، وبيان وجه الحاجة إليه في الاجتهاد المؤسسي

الأولويات: جمع أولوية، وهي مشتقة من الأول؛ أي المقدّم الذي ليس قبله في الاعتبار غيره، فهو أحقّ بالتقديم من غيره وأجدر.

(١) الوكيلي، محمد. **فقه الأولويات؛ دراسة في الضوابط**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ سلسلة الرسائل الجامعية: ٢٢، ١٩٩٧م، ص ش. والفقرة مقتبسة من مقدمة طه جابر العلواني للكتاب.

هذا هو الأصل الذي ترجع إليه استعمالات لغوية كثيرة ذكرها أصحاب اللغة ليس لنا حاجة في الإطالة بذكرها.[1] أمّا في الاصطلاح الشرعي فمن تعريفاته القريبة ما ذكره الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه "أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة": "وأما فقه الأولويات فنعني به وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخر ما حقه التقديم، أو يقدم ما حقه التأخير، ولا يصغر الأمر الكبير، ولا يكبر الأمر الصغير."[2]

وهذا التعريف نابع من منطلق حركي ودعوي أكثر منه فقهي وأصولي؛ أي إنه يستحضر قضايا الخيارات الحركية المتاحة، والمواقف السياسية، والخطاب الدعوي، ووسائل الدعوة، أكثر ممّا يستحضر قضايا التقنين والتشريع، لكنّه صالح للتبني على جهة الإجمال.

وممّن عرّفه كذلك الدكتور محمد الوكيلي في كتابه "فقه الأولويات"، قال: "فقه الأولويات هو العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها."[3]

وممّا يمكن استفادته من هذا التعريف أنه أضاف إشارة مهمة، هي ربط العلم بمراتب الأحكام بمتطلبات الواقع؛ إذ إنه لا يكفي العلم بحدّ ذاته إلا أن يكون في إطاره الوظيفي، وسياقه التطبيقي.

أمّا إذا أردنا أن نقترب أكثر، ونستحضر بعمق مكامن البحث الأولوياتي، ومجالات العمل به فيما نحن بصدده من استشراف أصول الاجتهاد المؤسسي؛ حتى نتبيّن المفهوم الصحيح لفقه الأولويات، وإثبات وجه الحاجة إليه، فإني أقول: لمّا كان الاجتهاد المؤسسي ينظر في شؤون التقنين والتشريع المختلفة:

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٩.

(٢) القرضاوي، يوسف. **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م، ص٣٤.

(٣) الوكيلي، **فقه الأولويات؛ دراسة في الضوابط**، مرجع سابق، ص ١٦.

المدنية، والجنائية، والأسرية، والتجارية، وغيرها، وكانت سمة ذلك هي التعقيد، وتداخل القوانين، وظهور الخلافات، وتباين الآراء والأنظار، وتعدد الأحكام والتشريعات، لزم من ذلك ظهور حالة من التزاحم بين الأحكام.

والتزاحم "هو التنافي بين الحكمين بسبب عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في عالم الامتثال."[1] وهو غير التعارض، وإن اشتركا في أصل التمانع، إلا أن "السبب الموجب للتمانع في التعارض هو الاصطدام بين حكمين شرعيين كما يبدو في الظاهر أما التمانع في باب التزاحم فسببه عجز المكلف عن طاعة الحكمين وامتثالهما معا."[2]

لا مناص، إذن، أمامنا والحال كما وصفْتُ من قانون نضبط به اختيار التقديم والتأخير، "وهذا التقديم لحكم على آخر في عالم الامتثال لا يكون عشوائيا، بل يجب أن يكون وفق ضوابط، وهي بمثابة قوانين يستند بها المكلف في ترجيح حكم على آخر من الزحمة التي وقع فيها."[3] وهذه الضوابط التي يحكي عنها صاحب النص، والقوانين التي يشير إليها، العلم بها وحسن توظيفها هو عينه المقصود بفقه الأولويات الذي أريد.

وعلى هذا فبسط حقيقة ما نبتغيه من فقه الأولويات ينطوي على قضيتين اثنتين:

أمّا الأولى فهي العلم بقواعد فقه الأولويات وضوابطه التي تُبنى عليها أحكام التقديم والترجيح، ويُرجع إليها في دفع مادة التزاحم، ودرء التعارض بين الأحكام والاختيارات والسياسات، ولا يتأتى ذلك إلا بفقه سديد بأحكام الشريعة، وضبط مراتبها، والقدرة على تمييز الفروع من الأصول، والكليات من الجزئيات، والقواطع من المظنونات، والخصوصات من العمومات، والضروريات من

(١) المرجع السابق، ص١٢٢.

(٢) مغنية، جواد. **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م، ص ٤٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢٨.

الحاجيات، والواجبات من المندوبات، والمحرمات من المكروهات، والوسائل من المقاصد.

فإن دراية هذه القواعد، والتمكّن من التصرف بها في الوجود؛ تغليباً وترجيحاً هو العمود الأول الذي يقوم عليه فقه الأولويات، وسيأتي قريباً الحديث عن بعضها.

وأمّا الثانية فهي ترتبط بفقه الواقع؛ ذلك أنه لا يكفي العلم بالأحكام الشرعية وقواعد الترجيح بينها لممارسة فقه الأولويات، بل لا بدّ من معرفة بالواقع، وإلمام بقضايا الحياة المختلفة، واستحضار الخبرات العلمية التي تُعين على تبيّن جميع الجوانب الفاعلة والمؤثّرة في الموضوع، ورصد التقاطعات السياسية والثقافية الناشئة عنها، واستشراف المقاصد والمنافع، وتوقّع المحاسن والمساوئ التي قد يكون لها أثر في الاختيار والتطبيق الأولوياتي، وبذلك يتيسّر تحديد الأولويات المرادة، وتستقيم معرفة الأسبقيات المطلوبة.

فعلى هاتين القضيتين يقوم بحث الأولويات وتستقيم نتائجه، وكل تقصير في واحد منها يُفقد بحث الأولويات سداده وصوابه، ويسوق إلى أولويات خاطئة، وأسبقيات مضلّلة.

فإذا شئنا بعد هذا أن نضرب لذلك أمثلة وافية تستبين بها الحاجة إلى فقه الأولويات، وتتضح بها فائدته، ونستكمل الرؤية بالوقوف على مجالات توظيفه وتنزيله؛ عرضنا جملة من الأطاريح والإشكالات التي ينظر فيها الاجتهاد المؤسسي:

أ- أحكام الشريعة المنظّمة للمجتمع؛ المدنية، والجنائية، والمالية واجبة التطبيق، وكثير منها على مرتبة واحدة من جهة الإلزام بالفعل، وقد عرفنا أن من أهم منطلقاتنا الرئيسة في مشروع هيمنة الشريعة على وظائف التشريع: التدرّج، والمرحلية.

يجيء من هذا السؤال الآتي: أيّ القواعد القانونية أولى بالتقديم، وأجدر بالنظر التشريعي تصحيحاً وتعديلاً: القانون الدستوري أم القانون الإداري، أم القانون المدني، أم الجنائي، أم...؟

ب- هب أننا حكمنا بأولوية القانون المدني في هذا الشأن، وهو القانون الذي "ينظم الأحوال الذاتية والعينية للفرد بما يشمل حياته الشخصية، وأمواله، وذمته المالية، والالتزامات التي تنشأ بين الأفراد."[1] فأيّ القواعد أولى بالنظر الاجتهادي: قواعد الإجراءات، أم قواعد الأحكام والالتزامات؛ القواعد الآمرة، أم القواعد المكمّلة؟ وماذا عن فقه العقود؟ هل نُقدّم عقود البيع، أم عقود الإجارة، أم عقود الوكالة؟

ت- لنخصص أكثر، نقول في مسألة الربا مثلاً: هل الأولوية هي الحفاظ على استقرار سوق المال والتجارة، وثبات المعاملات، ثم يشرع التسامح مع بعض المعاملات الربوية إلى حين، أم هي أولوية إنفاذ مقتضى النص القرآني: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؟

ث- هل الأولوية في موضوع إقرار الحقوق المدنية والسياسية ورعايتها ووضع الأحكام المنظّمة لها وسنّ العقوبات الزاجرة عن المساس بها تكون للقيم الكونية والاتفاقيات الدولية، أم تستقل الشريعة بالنظر في ذلك استقلالاً كاملاً؟

ج- في ما يخص موضوع الاختيارات المنهجية لكيفية إصلاح القواعد القانونية حتى تستقيم على هدي الشريعة: هل الأولوية من جهة النظر الفقهي، والاقتراح التقنيني هي لتصحيح الفاسد منها وتعديله والإبقاء على الصالح منها، أم إعادة البناء الكلي لهذه القواعد على أساس شرعي محض؟

---

(١) مكاوي، **مدخل للعلوم القانونية**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٣.

ح- في ما يخص قضايا العقوبات والجزاءات المقرّرة في القانون الجنائي: هل تعطى الأولوية لاستقرار المجتمع وثبات معاملاته، فنبقي على خيار العقوبات المأخوذة من قانون نابليون؛ كسلب الحرية، والغرامات، ومصادرة الأموال، والحرمان من ممارسة بعض الحقوق حتى حين، أم لا بدّ من العودة إلى العقوبات التعزيرية المقرّرة في كتب فقهنا الإسلامي؟ متى يصبح تطبيق أحكام القصاص والحدود أولويةً من الأولويات؟

خ- هل تكون الأولوية للاجتهاد المطلق غير المقيّد بأيّ مذهب أو رأي فقهي قديم، أم تكون للاجتهاد باعتبار المذاهب وتقدير ما انتهى إليه من أحكام؟ أيّهما أرعى لضرورات المقام، وأحفظ لمقاصد الشريعة؟

هذه الأسئلة غيض من فيض، وغيرها كثير، يصعب عدّه وحصره، وهي مرتبطة بكل مجالات التقنين والتشريع؛ أي إنها مرتبطة بكل التصرفات والمعاملات التي ينظّمها القانون، وبالمساطر والإجراءات التي يمرّ منها إصداره، وكذلك الاختيارات المنهجية والفنية لمؤسسة الاجتهاد في تنزيل اجتهاداتها وتصريفها.

إن أهم ما أرمي إليه من إثارة هذه الأسئلة، هو إثبات الحاجة الماسّة، بل الضرورة الملحّة إلى قانون الأولويات، ووجوب الاحتكام إليه والانضباط بقواعده وضوابطه؛ حتى نحتكم إليه، ونضبط به اختياراتنا التشريعية، فنُقدّم ما شأنه التقديم، ونُؤخّر ما حقّه التأخير.

٢- اعتبار الأولويات منهج قرآني ثابت

القصد من هذا المطلب أن أُبيّن أن منهج اعتبار الأولويات، وتحديد الأسبقيات، وتقديم المقدّم، وتأخير المؤخّر، هو مسلك القرآن الكريم، ومنهج الوحي العظيم؛ فقد ورد ذلك في الآيات الكثيرة، وخُلّد في المواقف المشهودة والأحكام الثابتة التي لا يجادل فيها أحد.

ومن هنا يكون هذا المنهج (اعتبار الأولويات) جزءاً من أحسن ما نزل إلينا: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةٗ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ﴾ [الزمر: ٥٥]، وبصيرة من البصائر ﴿هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: ٢٠]، وقبساً من نور الهدى والحق ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

أمام هذا البيان القرآني لا يجوز لكل مَن انتسب إلى العقل والحكمة، وكانت غايته أن يُسهم في النهوض بمشروع ريادة الشريعة، وهيمنتها على أنساقنا التشريعية، أن يُعرض عن هذا المنهج، أو يتغافل عن هذا الخيار.

ليس من العسير على كل مَن قرأ القرآن، وتتبع آياته، أن يضع يده بيسر وسهولة على مفاصل التوجيه الأولوياتي ومفاتيحه.

بإمكان كل قارئ أن يستقرئ أفعال التفضيل في القرآن الكريم، وهي كثيرة، مثل: خير، وأولى، وأحسن، وأدنى، وأشدّ... فإنها متضمّنة حقيقة التقديم والتأخير، دالّة على المعنى المقصود، من غير كلفة ولا تأويل. قال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ ۝٢﴾ [الملك: ١-٢]، وقال سبحانه: ﴿بَلۡ تُؤۡثِرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا ۝١٦ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ﴾ [الأعلى: ١٦-١٧]، وقال عزّ وجلّ: ﴿قَوۡلٞ مَّعۡرُوفٞ وَمَغۡفِرَةٌ خَيۡرٞ مِّن صَدَقَةٖ يَتۡبَعُهَآ أَذٗىۗ وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٦٣].

وقد ورد فعل التفضيل "أولى" في القرآن الكريم إحدى عشرة مرة في سبع سور. وفي كل هذه النصوص لم تخرج الكلمة في جميع سياقاتها عن معناها اللغوي الأصلي، إلا أن بعض الآيات وردت فيها بمعانٍ أُخر، ترجع في حقيقتها إلى المعنى الأصلي العام الذي هو الأحقّ والأجدر.[1]

غير أني فيما أودّ ضربه من الأمثلة الآتية، سأنحو منحى أكثر وضوحاً وقرباً

(١) الوكيلي، **فقه الأولويات؛ دراسة في الضوابط**، مرجع سابق، ص٣٩.

من موضوع بحثنا، أعني مراعاة الأولويات في الشريعة الإسلامية في شؤون التنظيم والتشريع.

أ- بين أولوية الاستقرار الاجتماعي والتجاري، وأولوية الحرية والعتق:

هذا المثال هو من أبرز الأمثلة التي يستغلها خصوم الإسلام من المستشرقين والمستغربين للنيل من تشريعاته، وإظهاره بمظهر المعادي لحقوق الإنسان، الغافل عن السعي إلى تكريمه والنهوض بمطالبه، وهذا جحد للحقائق الشرعية والتاريخية الثابتة بالدليل البيّن.

فمنذ أول يوم من أيام الدعوة الإسلامية أعلن الإسلام في الناس كافة أنه جاء لتحقيق المساواة بين البشر، ونبذ الفوارق الطبقية والاجتماعية التي كرّستها الأعراف الجاهلية.

وأعلن الإسلام أيضاً وحدة الانتماء البشري، والأخوة الإنسانية، والأبوة الواحدة، وأن الناس مرجعهم إلى آدم، وأن لا فضل بينهم إلا بالتقوى، ونزلت الآيات في ذم أبي لهب الحسيب النسيب، وكذلك في بشارة صهيب الرومي بعلوّ المقام، ورفعة المنزلة.

وقد كان مبدأ المساواة هذا أكثر المبادئ إغاظةً للمشركين؛ إذ رأوا فيه بداية عهد التمرد، وضياع المناصب والمصالح، لكنّ الرسالة الإسلامية استمرت -بجرأة وإقدام- في تبكيتهم، وتسفيه عقولهم، وردّ أعرافهم.

إن مَن تتبع كل ذلك، ووقف عليه، ليستغرب استغراباً شديداً، كيف أن الإسلام لمّا أصبحت له دولة وقوة وسلطان في المدينة، لم يدعم هذه النظرة العادلة، وهذا المبدأ الحقّ بالتشريع القاطع الصارم الذي يمنع استمرار هذا العرف، ويوقف انتشار هذا الظلم، ويلزم الناس بعتق عبيدهم وتحرير إمائهم.

ففي الإسلام ترغيب في عتق العبيد، وفيه الدعوة إلى مكاتبتهم، وفيه الكفّارة بالعتق، وهي أنواع كثيرة؛ في الصيام، والديات، والظهار، وغير ذلك،

لكن ليس فيه النص القاطع الآمر الذي يُلزم الناس بإطلاق عبيدهم وعتق إمائهم، فما السبب في ذلك يا تُرى؟

الجواب: إن الإسلام من حيث هو تنظيم شامل لشؤون الأفراد وأحوال المجتمع، وتدبير لمصالحهما الخاصة والعامة، الآنية والمستقبلية، تزاحمت أمامه أولويتان مطلوبتان: أولوية الأمن التجاري والاستقرار الاجتماعي والاقتصادي، وأولوية العتق والحرية، وما من شكّ في أن كل واحدة من هاتين الأولويتين مرادة مقصودة، فلا مناص إذن من الرجوع إلى قواعد البحث الأولوياتي، وضوابط التقديم والتغليب.

نستطيع أن نقول بعد التأمّل والنظر: إن أولوية الإسلام في ذلك الوقت كانت هي الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي؛ فلم يكن من الحكمة والمنطق الصائب أن يعلن الإسلام حرباً على أعراف الرقّ وتقاليد العبودية، ويأمر الناس أن يتخلوا عن عبيدهم وإمائهم منذ أول يوم.

لقد كان الرقّ عرفاً مقبولاً، وقانوناً سارياً، وتجارةً رابحةً، يقتات منها عشائر وقبائل في العالم كله، وليس فقط في جزيرة العرب، وكان العبد يساوي قيمةً ماليةً مهمةً لسيده، ولا معنى لإلزامه بالتحرير والعتق في عرفه إلا إضاعة المال، وتبديد الثروة، فيصير الأمر عنده كالإلزام بالتخلي عن المال والثروة، والاستغناء عن العمل والتجارة، والمأكل والمشرب، فأيّ عاقل صاحب دعوة يفتح على نفسه منذ أول يوم أبواب التكذيب والإعراض والمواجهة غير المحسوبة بهذا النوع من الإلزام؟

إن العقل الجمعي في مجتمع ما إذا أطبق على عرف واستمرأه، وألف مقتضياته، صار عنده في حكم العقيدة الثابتة في القلوب، والفطرة المغروسة في النفوس، فتصبح مواجهة هذا العرف ومقاومته محكومة بسياسة التدرّج، وقانون الأولويات، وهذا هو منهج الشريعة وهديها.

وليس معنى هذا أن الإسلام أهمل أولوية الحرية والعتق، ولم يعرها ما تستحق من العناية والرعاية، وإنما القصد أنها في ذلك الحين، وفي ظلّ تلك الأوضاع والظروف، لم ترقَ في سلّم الأولويات لتساوي أولوية الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي.

وبالرغم من ذلك، لا يبدو لِمَن تأمّل أن مستوى الفرق بين الأولويتين كبير؛ فإن منهج الإسلام في معالجة قضية الرقّ كان هو الآخر موفّقًا حاسماً، حيث اعتمد على عنصرين مهمين: تشريعات العتق والتحرير المعروفة في أحكام الظهار والقتل الخطأ وكفّارة الصوم، وغيرها، ثم مضيّ الزمان وتبدّل الطباع والأعراف، وكذلك كان.

ب- بين أولوية مراعاة مصالح الجماعة وأولوية مصالح الفرد:

أعني بمصالح الجماعة مجموع الحقوق العامة، والمنافع والامتيازات التي خوّلتها الشريعة للجماعة؛ بغرض حفظ نظام التعايش، وإقامة السلم الاجتماعي، ورعاية الاستقرار السياسي والأخلاقي والاقتصادي.

وأعني بمصالح الفرد حقوقه الخاصة القاصرة عليه؛ كحقّه في التعبير، والتدين، والتفكير، والمشاركة السياسية، وحقه في اكتساب المال وإنفاقه، والتصرف فيه، وإبرام العقود، وغير ذلك.

إن تشريعات الإسلام وقوانينه مهتمة بهذه الثنائية الخطيرة، قائمة بالقسط والميزان بين طرفيها، وأساس ذلك هو الاعتدال والتوسط، ومراعاة الحقوق والواجبات، بحيث لا تطغى سلطة الجماعة على حقوق الفرد، ولا تسطو أنانية الفرد على منافع الجماعة ومصالحها.

ولكن، في زحمة الحياة حيث تتعارض المصالح، وتتشابك القضايا، وتتداخل الحقوق والمسؤوليات والالتزامات، تنشأ كل يوم نوازل وحوادث تتزاحم فيها أولويات الفرد مع أولويات الجماعة، وتتقابل مصالحهما على جهة

المعارضة والممانعة، فلا ينفذ أحدهما إلى مقصوده، ولا يبلغ غرضه.

ولا مناص، إذن، من قوانين الأولويات، وقواعد الموازنات، يُرجع إليها من أجل رفع هذا النزاع، وحسم ذاك الخلاف.

نستطيع أن نقول بعد التأمّل والتدبّر: إن نظر الشريعة يأخذ بأولوية مراعاة مصالح الجماعة على مصالح الفرد، فحيثما وقع التزاحم وطرأ التعارض كان هدي الشريعة تقديم الجماعة على الفرد؛ سواء تعلّق ذلك بنزع حقّ، أو تقييد في تصرف، أو تحمّل ضرر، أو حرمان من مصلحة... وحجة هذا التقديم ترجع إلى اعتبارات المصالح والمقاصد؛ فقد نوّهت سابقاً إلى أن مبدأ رعاية المصالح هو حقيقة قطعية في الشريعة، وفلسفة كلية، تُلحظ في جمع فروعها وأصولها بلا استثناء.

ومن القواعد المقرّرة عند الفقهاء في هذا الشأن قاعدة "دفع الضرر العام بالضرر الخاص". والمقصود أنه متى تعارض ضرران، وكان أحدهما يعمّ جماعة من الناس، والآخر يخصّ فرداً أو أفراداً قليلين، فإنه يُرتكب الضرر الذي يخصّ القلّة لأجل سلامة الجماعة، "وهذه القاعدة مهمة من قواعد الشرع استخرجها الفقهاء من النصوص المتكاثرة من الكتاب والسنة، وهي تجري في كل مسألة تتراوح بين ضررين خاص وعام، ويبنى عليها كثير من الأحكام الفقهية."[1] ومن فروعها:

- الحائط المتوهن إذا كان في الطريق العام، وخيف إتلافه للأموال والنفوس، فإنه يجب نقضه على مالكه دفعاً للضرر العام.[2]
- جواز الحجر على الطبيب الجاهل.[3]

---

(١) الندوي، علي أحمد. **القواعد الفقهية: مفهومها نشأتها تطورها دراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها**، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٠م، ص ١٩٧.

(٢) الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص١٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٩٧.

- جواز التسعير إذا تعدى أرباب القوت في بيعه بالغبن الفاحش.[1]

ومن القواعد المقرّرة أيضاً في هذا الباب "المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة."[2] وهي تشبه القاعدة المتقدمة، غير أنه في الأولى يُنظر إلى المسألة من جهة الضرر، وفي هذه يُنظر إليها من جهة المصلحة، وقد علّمتنا الشريعة أن درء المفسدة هو في نفسه جلب للمصلحة.

وإذا تبيّن هذا، لم نحتج بعدها إلى زيادة توسّع في الكلام عن تطبيقات القاعدة وأمثلتها.

من الخلاصات التي يوقفنا عليها هذان المثالان:

- إن قانون الأولويات يجري بين الأصول الكلية بعضها مع بعض. فمراعاة مصالح الفرد كلية شرعية، وكذلك مصالح الجماعة، لكن عند التزاحم تشتغل قواعد التقديم والتغليب، فتقضي بما ذكرنا، وهذه فسحة في الشريعة عظيمة تفتح أمام الاجتهاد المؤسسي أبواباً واسعةً، وآفاقاً رحبةً؛ من: التيسير، والتكييف، والتخريج، والتعديل، والتصحيح الفقهي لكثير من القواعد القانونية التي يُنظر فيها.
- أولوية الحفاظ على استقرار المعاملات التجارية والمالية بناءً على ما خلصنا إليه مقصد إسلامي كبير، لا يجوز الإخلال به أو تجاوزه؛ فهو من حيث كونه كلية جامعة مُقدّم على ما يجري تحته من آحاد الفروع في المعاملات المالية، ومن ثَمَّ يمكن للمجتهد في شؤون التشريع والسياسة أن يبدع في ابتكار القواعد والصيغ التي يرعى بها الأولويات الحالة الآجلة، ولو كانت تستبطن في الظاهر بعض مظاهر الانحراف والظلم إذا كان في مجموعها عدل ومصلحة كبيرة وعامة؛ على أن يبادر إلى تشريع

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٧. وانظر أيضاً:
- ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٣٠٠.

(٢) حامد، حسين. **المصلحة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: مكتبة المتنبي، ١٩٨١م، ص٧٤.

القوانين والشرائع التي تصلح هذا الانحراف، وتقضي على هذا الظلم، ويقرّ ما يراه ضرورياً من القواعد والأولويات العاجلة؛ شرط أن تكون منظورة بقواعد فقه الأولويات.

- إن تشريعات الإسلام إذا نظرنا إليها من جهة كونها وضعاً إلهياً يحلّ محلّ وضع سابق ألفه الناس وتحاكموا إليه؛ هي عملية تصحيحية وتصويبية تستهدف ما فسد من أحوال الناس وتصرفاتهم، وليست انقلاباً وثورةً على كل أوضاعهم الصائبة وغير الصائبة. فلا غرض للإسلام في أن يبدل القيم الحسنة، ويغير السلوكات والأخلاق الفاضلة، وإنما يكفلها ويرسخها، بتشريعاته وتوجيهاته؛ فقد أقرّ الإسلام السلم في الأشهر الحرم، وصوّب مسألة التبني بالكفالة، وأقرّ مبدأ الجوار، وثبت عن النبي ﷺ قوله: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أني دعيت به في الإسلام لأجبت."[١]

"إن الدين لم ينزل لتأسيس حياة كلها جديدة وإلغاء الحياة القائمة قبل الدين بأسرها، فما كان ﷺ مثلا يعتبر أن كل الذي كان ساريا من القيم لغو باطل ينبغي هدمه لتأسيس الدين على قاعدة جديدة مطلقا، بل كان المبدأ المعتمد أن ما تعارف عليه الناس مقبول، وإنما ينزل الشرع ويتدخل ليصلح ما اعوج من أمرهم."[٢]

وقد لمسنا بعضاً من ذلك في المثال الأول؛ إذ لم يبطل الإسلام أصل التجارة والمبايعة بين الناس، بزعم أنهم يستديمون بذلك بقاء ظاهرة الرقّ والاستعباد، وإنما عمد إلى تصويب الوضع بجملة تشريعات، تحفظ مصالح التجار، وتكفل حرية العبيد في الآجل والعاجل.

---

(١) البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٦، ص٣٦٧، كتاب: قسم الفيء والغنيمة، باب: إعطاء الفيء على الديوان، حديث رقم ١٢٨٥٩.

(٢) الترابي، **تجديد أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٢٦.

وفي المثال الثاني كان التشريع الإسلامي واضحاً؛ إذ لم يخرج عن القاعدة المجمع عليها بشرياً "الجماعة أولى من الفرد عند تزاحم المصالح"، بل أقرها وأكدها، وجاء بكثير من التشريعات الجارية على نسق هديها.

نخلص من هذا إلى أن في الإسلام فسحةً تشريعيةً واسعةً، يفيد منها المجتهد الذي ينظر في إصلاح القانون الوضعي مع أحكام الشريعة، ليبني كثيراً من الأحكام على هذا الأصل القوي، ويقرّ كثيراً من القواعد الوضعية والقوانين الجارية ما دامت تحمل عناصر الخير، وتقوم بدور التنظيم والإصلاح، ولا حرج في ذلك، "فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها."[1]

٣- من قواعد فقه الأولويات وتطبيقاتها

سأعرض في هذه الفقرة طائفة من القواعد الشرعية التي يذكرها العلماء في باب مراعاة الأولى، وفيها ستظهر فوائد كثيرة مهمة تدعم ما قرّرته عن أصالة الشريعة، وثرائها، وغناها بالمبادئ والقواعد التي تحفظ استمرار وجودها وعطائها، وأعني بالخصوص القواعد التي تنبني على أساس التدرّج، ورفع الحرج، وكفالة عناصر الخير في المجتمع، والإبقاء على الصالح منها، والتنويع بين الأحكام والقواعد حتى تناسب ظروف الناس، وتراعي تعدد طبائعهم، وتبدل أحوالهم وأعرافهم، وفساد أزمنتهم أو صلاحها. فالقواعد التي هذا منطلقها ومقصدها هي التي أتصور أن لها الأولوية بالذكر والدراسة، وهي التي ستكون لها كلمة الفصل والحسم في كثير من حالات التزاحم.

---

(١) رواه الترمذي وابن ماجة في سننهما، وقال الترمذي: حديث غريب. انظر:

- الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، مرجع سابق، ج٥، ص٥١، كتاب: العلم عن رسول الله، باب: ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم ٢٦٨٧.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٩٥، كتاب: الزهد، باب: الحكمة، حديث رقم ٤١٦٩.

أ- العناية بأحكام المقاصد مُقدَّمة على العناية بأحكام الوسائل:

أحكام الشريعة قسمان: قسم يُقصد لذاته، ويتحقق مقصوده بامتثال مطلوباته المنصوصة، ولا يتوقف فعله على وساطة غيره، وقسم يُتذرّع به، ويُتوصّل بامتثاله إلى مقصود غير ظاهر في النص الآمر بهذا الامتثال، فهو لا يُقصد لذاته، بل لغيره، ويسمى القسم الأول أحكام المقاصد، ويسمى الثاني أحكام الوسائل. قال الإمام القرافي: "وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل، وهي الطرق المفضية إليه."[(١)]

"والمقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى، أو تحمل على السعي إليها امتثالا."[(٢)]

"والوسائل هي التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل؛ إذ بدونها قد لا يحصل المقصود، أو يحصل معرضا للاختلال والانحلال."[(٣)]

ومثال الأولى: أحكام التوحيد، والصلاة، وإقامة العدل، ورعاية الحقوق.

ومثال الثانية: تحريم النظر إلى العورات، والندب إلى الطهارة والنظافة، وأخذ الزينة، وطرائق تنظيم المرافق الاجتماعية والسياسية على الصورة التي ذكرتها كتب الأموال والتاريخ، مثل: تنظيم الجيش، والقضاء، والحسبة. فكل هذا ليس مطلوباً لذاته بدليل تغيره واختلافه بين البلدان، وحسب الأزمان. "إذا تزاحمت هذه الأحكام غير المقصودة لذاتها مع المقصودة لذاتها، فإن المقاصد

---

(١) القرافي، شهاب الدين. **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج٢، ص٦١.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م، ص١٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٨.

تقدم على الوسائل."[1] ولنضرب على ذلك مثالين من أمثلة التشريع والسياسة:

المثال الأول: تنظيم القضاء بين المقصد والوسيلة:

شُرع القضاء في الإسلام للفصل بين الخصومات وردّ المظالم؛ حتى يبقى المجتمع نظيفاً طاهراً خالياً من الشرور، وهذا مقصد شريف، وغاية نبيلة مقصودة لذاتها؛ لأن التكليف بمسؤولية العبادة والعمارة الذي هو رأس الأمر في هذه الملّة الشريفة لا يقوم إلا بها.

ولحفظ هذه المقاصد، كان تنظيم القضاء على الهيئة البسيطة التي عُرفت بها في العهد الأول، أعني القضاء الفردي الباتّ، حيث كان القاضي ينتصب للفصل في الخصومات المعروضة عليه في فناء المسجد وحده، أو في دار القضاء، من دون أن يُفرض عليه الرجوع إلى استشارة غيره، ومن دون أحكام مدوّنة، وكان يقضي في المسائل قضاءً باتّاً، لا تراجعه فيه هيئة أعلى منه.

ومع تطور الأزمان، أضاف الاجتهاد الإسلامي ما كان يُعرف في الأندلس بالمشاور القضائي،[2] وأتاح للخصوم فرص مراجعة الأحكام لدى قاضي القضاة، أو قاضي المظالم.

والسؤال الذي أطرحه: في ظل هذا السيل العارم من القضايا والنوازل اليومية، وتداخل المصالح، وتشابك الواجبات والحقوق، وفي ظل تعدد الأحكام والقوانين والمساطر المنظّمة لمختلف مرافق الحياة: التجارية، والعقارية، والأسرية، والإدارية... وفي ظل ثقافة التخصص التي أُجبر إنسان اليوم على تبنّيها والعمل بها، ومع التزايد السكاني والنمو الديموغرافي السريع الذي يعرفه

---

(١) الوكيلي، **فقه الأولويات؛ دراسة في الضوابط**، مرجع سابق، ص٢٣٦.

(٢) العلمي، محمد. **المدرسة البغدادية للمذهب المالكي: نشأتها، أعلامها، منهجها، أثرها**، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٣م، ص١٨٧.

مجتمعنا، ويزيد الوضع البشري (الحقوقي، والقضائي) تأزماً وتعقيداً؛ في ظل هذا كله، أصبح من الثابت المقطوع به أن وسيلة القضاء الفردي الباتّ غير المتخصص لا يمكن أن تخدم بقوة وسداد مقصد السلم والاستقرار الاجتماعي الذي ما شُرعت إلا بسببه، ولأجل رعايته.

فهل يجوز أن يدعي مُدَّعٍ أن التمسك بطريقة القضاء الأول سنّة نبوية، وفريضة إسلامية، لا يجوز التفريط فيها، أو الاستعاضة عنها بغيرها؟

الجواب أن قاعدة "المقاصد مقدمة على الوسائل" تأبى ذلك وتردّه، وبيانه أن نقول: هل طريقة القضاء الأولى مقصودة لذاتها بحيث يجب التمسك بها، حتى لو لم تُؤدِّ أي دور حقوقي واجتماعي، أو كانت هي نفسها عائقاً في طريق الإسراع في فصل الخصومات وردّ النزاعات؟

أستطيع أن أقطع أنه ما من عاقل يجيز ذلك ويقبله. وعلى هذا، فهي لا تزيد على أنها وسيلة خادمة لمقصد آخر؛ هو الذي ذكرته في بداية ضرب هذا المثال.

ثم إن الوسائل متغيرة، تغيرها الحضارة، والأعـراف، وتطور المدارك والوقائع. والمقاصد ثابتة لا تتبدل ولا تتغير، فهل يصح إذن أن نطرح المقصد الثابت، ونبقي على الوسيلة، بعدما تبيّن من صفتها ما تبيّن؟

اللهم لا.

فالتمسك هنا بمقصد السلم والفصل على حساب طريقة التقاضي، والاستعاضة عنها بما هو أنجع، هو الذي دعوناه "العناية بالمقاصد مقدمة على العناية بالوسائل".

تجيء بعد هذا خلاصة مهمة، تنفع أهل الاجتهاد المؤسسي، هي أن هذه القاعدة تُقدّم إمكانات واسعة، تُسعف في تناول كثير من القواعد والأحكام القانونية والتدابير السياسية التي لها طابع الوسيلة والذريعة ممّا أبان عن نجاعة

وصلاح؛ بالتبني الكامل، أو التصحيح والتعديل، أو الاستغناء التام عنها إذا ظهر فيها فساد أو انحراف؛ إذ هي لا تُقدّم أيّ مضمون شرعي يُثبت حقاً أو ينفيه، بل هي إجراءات مجرّدة عن كل هذا. وممّا يمكن التمثيل به هنا من الأحكام والاختيارات:

- لا حرج من الاستعاضة عن كل أنماط التقاضي التي ورثناها بما هو أنجع وأفيد، بحيث يحقق مقصد الفصل والسلم، ومن ذلك:

الاستعاضة عن القضاء الفردي بالقضاء الجماعي، على صورة ما يجري اليوم في المحاكم الرسمية المختلفة. والاستعاضة عن القضاء العام بالقضاء المتخصص، كما يقع اليوم في المحاكم الإدارية والتجارية والأسرية. والاستعاضة عن القضاء الباتّ بالقضاء التراتبي؛ الابتدائي، فالاستئنافي، فالقضاء الأعلى. والاستعاضة عن كل هذا بما قد يظهر أنه أولى وأحسن.

- لا حرج من الاستعاضة عن أنماط من التكافل؛ كدية العاقلة، أو دية أهل الديوان، إذا ظهر أن عللها التي شرعت لأجلها قد تغيرت، أو أن الإبقاء عليها لم يعد يحقق مصلحة شرعية معتبرة.

- لا حرج من تغيير أنماط من التدبير السياسي الموروث، والاستعاضة عنها بأساليب جديدة في الإدارة، مثل: اعتماد الوزارات، ومؤسسات الشورى، والجمعيات المدنية، والنقابات العمالية؛ ما دام كل ذلك يخدم المقاصد الشرعية السياسية، مثل: رعاية الحقوق، وتحقيق العدالة، وحفظ النظام.

- أغلب ما تتضمنه قوانين المساطر المدنية والجنائية[1] لا يزيد على أنه -في الأغلب الأعم- ضوابط إجرائية، وخطوات إدارية "تبين المسطرة الواجب سلوكها عند ارتكاب الجريمة: كالتحقيق، والبحث عن المجرم الحقيقي، ومتابعة المتهم، وإثبات ارتكابه للفعل المنسوب له، والإعلان

---

(١) يُعرف هذا النوع من القوانين باسم قوانين الإجراءات في بلاد المشرق العربي، وقوانين المساطر في بلاد المغرب، ولا يخفى أن الأول أوضح.

بأنه المجرم الحقيقي... ،"[1] كما هي الحال في المسطرة الجنائية، أو هي "تنظيم الإجراءات المسطرية، عندما يتعلق الأمر بنزاع قضائي، بما يشمل الخصومات التجارية والعقارية والعائلية، وكل النزاعات التي تقوم في إطار القانون الخاص... فهو يتناول تنظيم كيفية رفع الدعوى، والجهات التي يعود لها الاختصاص، وكيفية النظر والحكم فيها، وطريقة تنفيذ الأحكام النهائية والابتدائية، المشفوعة بالنفاذ المعجل، وغير المشمولة به، ويبين حجية الأحكام... وتحديد طرق الطعن العادية والاستثنائية التي يمكن مواجهة الأحكام بها،"[2] كما هي الحال في المسطرة المدنية.

فهذه المساطر إذا نظرت إليها من حيث إنها ذرائع ووسائل يُتوصّل بها إلى مصالح مجتمعية، مثل: تيسير شؤون التقاضي، وتنظيم إجراءاته، وضمان حقوق المتنازعين؛ لن نجد حرجاً شديداً -بعد شيء من الدراسة والاحتياط- في اعتبار أكثرها من البدائل التي يصح الأخذ بها، والعمل بمقتضياتها من غير حرج، أو إحساس بالنقص، خاصة أنه تقرّر العمل بها في أكثر دول العالم، ومنها دولنا الإسلامية، وذلك منذ زمن بعيد، ممّا يدل على حكمتها وفاعليتها في تحقيق ما وضُعت لأجله.

المثال الثاني: تقويم الدية بين المقصد والوسيلة:

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٩٢].

في هذه الآية يشرع سبحانه العتق والدية عقوبة لقاتل النفس المؤمنة خطأً، والعتق سبق الحديث عنه، أمّا الدية فهي "ما يعطى من المال لولي المقتول بدل

(١) مكاوي، **مدخل للعلوم القانونية**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٥-١٤٦.

نفسه،"[1] وقد حُدّدت على عهد النبي ﷺ في مئة من الإبل،[2] واختلفوا بعده في تقويمها بالذهب والورق على أهلهما، وكذلك على أهل الشاة والبقر، واختلفوا في دية الكافر والعبد.[3]

وتحديد الإبل ها هنا الظاهر أنه لا يقصد لذاته، وإنما القصد حفظ النفوس، ومواساة أهل القتيل بقدر كبير من المال، مع إظهار الشدّة على مَن لا يعنى برعاية النفس، ولا يبالي بأن يلحقها منه أذى أو هلاك.

وفي هذا إظهار لمزية أخرى، هي تكريم الشريعة للنفس البشرية. فحفظ النفوس إذن مقصد، ومقدار الدية وتحديد جنس مالها، وسيلة إلى الردع في حقّ المعتدي، والحفظ والرعاية في حقّ الجماعة.

يأتي بعد هذا سؤال، هو: هل يجوز التمسك بهذا التحديد، والاقتصار على هذا النوع من المال في ظلّ تحولات اجتماعية واقتصادية شهدها المجتمع الإسلامي، تكاد تكون جذرية، تغيرت فيها كثير من أنماط السلوك والعيش والاهتمامات والأولويات؟

إذا استحضرنا وحدة القيمة في الدية، وهي الإبل، وجدنا أن ثمنها قابل للانخفاض الشديد الذي قد لا يفيد في شيء ولي المقتول، ولا يحقق الردع

---

(١) أبو جيب، **القاموس الفقهي: لغة واصطلاحا**، مرجع سابق، ص٣٧٦.

(٢) رواه مالك في موطئه، وأبو داود وابن ماجة في سننهما، انظر:

- الأصبحي، مالك بن أنس. **موطأ الإمام مالك**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)، ج٢، ص٨٥١، كتاب: العقول، باب: دية الخطأ في القتل، حديث رقم ١٥٥٠.
- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٩٢، كتاب: الديات، باب: الدية كم هي، حديث رقم ٤٥٤١.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٧٨، كتاب: الديات، باب: دية الخطأ، حديث رقم ٢٦٣٠.

(٣) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥م، ج٢، ص٧٢٧.

والحفظ، خاصة إذا كان التقدير على الغنم أيام المجاعة، أو على الفضة عند عموم الرخاء. وقد يجيء العكس، فلا يستطيعه فرد، ولا حتى قبيلة، خاصة إذا كان التقدير على الإبل أو الذهب عند أهلهما أيام الغلاء وارتفاع الأثمان.

ثم، هل وحدة التقويم هنا -وهي الإبل- تخص المسلمين كافة في بقاع الأرض كلها في إفريقيا الجائعة، وفي دول آسيا الفقيرة، ودول أوروبا الشرقية، ممّن لا يرون الإبل إلا في الصور؟ هل هي من قبيل الوحي التوقيفي الخالد، أم هو إمامة وسياسة؟

في تقديري أن التمسك بهذا ضرب من الخطأ المحض، والغلط الفظيع، والإصرار عليه جناية في حقّ الشريعة واستمرار أحكامها، بل الصواب ما نطقت به القاعدة، وهو العناية بالمقصد، والعض عليه بالنواجد، والمسامحة والتيسير في اعتماد ما يليق من الوسيلة.

فلا بأس إذن من إقامة أو إقرار أيّ تقويم يكفل هذا المقصد على الوجه الذي أرادته الشريعة، ويعتبر التحديد النبوي (مئة من الإبل) مقياساً خاصاً لأهل الإبل في زمن وسط، لا ارتفاع فيه، ولا انخفاض في الأثمان، ويُرجع في تقدير ذلك إلى أصحاب البصر من العدول الثقات.

فقد روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال: "كانت قيمة الدية على عهد رسول الله ﷺ ثمانمائة دينار، أو ثمانية آلاف درهم، ودية أهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلمين، قال: فكان ذلك كذلك حتى استخلف عمر رحمه الله، فقام خطيبا، فقال: ألا إن الإبل قد غلت، قال: ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفا، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشاء ألفي شاة، وعلى أهل الحلل مائتي حلة، قال: وترك دية أهل الذمة لم يرفعها فيما رفع من الدية."[1]

(١) رواه أبو داود والبيهقي في سننهم، انظر:

- السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٩٢، كتاب: الديات، باب: الدية كم هي، حديث رقم ٤٥٤٢. =

وممّا يؤخذ من فعل عمر ﵁ في زيادة قيمة الدية، والتنويع في أجناس الأموال على غير أهل الإبل، أنه أعطى لتحديد النبي ﷺ حكم التصرف بالسياسة والإمامة وإدارة أحوال المجتمع ممّا شأنه التغير والتجدد، ولا يمكن أن يأتي فيه الشرع بحكم وحيد باتّ في جميع الأحوال، وعلى امتداد الدهور؛ لما في ذلك من العنت والمشقة.

وممّا يُفصح عن هذا من الأحكام أن نظام دفع الدية على عهد النبي ﷺ كان يعتمد على أساس العصبة والعاقلة، إذا لم تفِ أموال القاتل بالمطلوب، ومردّ ذلك أمور عدّة، أهمها: أنه كان العرف السائد، وأن مقدار الدية المرتفع يشق على الفرد الواحد، ولمّا كان دفع الدية واجباً، لزم إذن إشراك غيره معه، ولمّا كانت العاقلة هي عصبة الرجل التي يرجع إليها غنمه من الأموال والمتاع والحماية، فلتكن عليها إذن مسؤولية الغرم.

ولكن، لمّا اتسعت الفتوحات على عهد عمر ﵁، وشُيّدت المدن، واختلط الناس فيها، ضعف شأن العاقلة، ولم يعد إليها غنم، فلذلك رفع عمر ﵁ عنها غرم الدية، وجعله على أهل الديوان؛ لأن معنى التكافل فيها أصبح أقوى وأظهر.[1] "ولهذا قالوا: لو كان اليوم يتناصرون بالحرفة فعاقلتهم على أهل الحرفة."[2]

فما من شكّ إذن أن تعيين الجهة التي عليها الدفع ما هو إلا وسيلة معينة على رعاية مقصد حفظ النفوس، لكن لا بدّ فيه من علّة مقنعة معتبرة.

فهل يجوز لمؤسسات التأمين -اليوم- التي أشركها القانون في تنظيم مهام الديات، وأوكل إليها مسؤولية تولي الاستثمار في التأمين عن الحوادث، ومنها

= - البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٨، ص٧٧، كتاب: الديات، باب: أعواز الإبل، حديث رقم ١٥٩٥٠.

(١) البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الصغرى**، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ج٧، ص١٢٣، كتاب: الديات، باب: العاقلة، حديث رقم ٣١٥٢.

(٢) عوض، محمد إدريس. **الدية بين العقوبة والتعويض في الفقه الإسلامي المقارن**، بيروت: دار الهلال، ١٩٨٦م، ص٣١٤.

حوادث السير والشغل، أن تكون نظاماً بديلاً عن العاقلة والديوان؟

الجواب أن إعمال قاعدة "العناية بالمقاصد مقدمة على العناية بالوسائل" تقضي بالإجابة عن ذلك بالإيجاب. ولكن، مع التنبيه على ضرورة إصلاح نظام التأمين ليصبح تعاونياً تكافلياً، وكذلك تنموياً، بدل أن يبقى نفعياً ربحياً لفائدة أفراد وشركات محدودة على حساب القطاع العام من الناس.

ب- الأقوى أولى أن يتبع:

هذه قاعدة مهمة من قواعد الفقه يذكرها الفقهاء في أبواب شتى من أبواب الفقه، في معرض دفع صور التعارض والتزاحم الذي يجري بين الأحكام.

وممّن احتج بها الحافظ بن عبد البر في "التمهيد"، فقد ذكرها عند تخريجه لوجوه عدم أخذ مالك -رحمه الله- بحديث البيعان بالخيار؛ إذ قال: "ومثل هذا يصح فيه العمل، لأنه مما يقع متواترا، ولا يقع نادرا، ... فإذا أجمع أهل المدينة على ترك العمل به وراثة بعضهم عن بعض، فمعلوم أن هذا توقيف أقوى من خبر الواحد، والأقوى أولى أن يتبع..."[(١)]

وذكرها صاحب "الغرة المنيفة" في معرض تقوية أولوية نفاذ دين الصحة على دين المرض بالنسبة إلى مَن هلك وعليه دين؛ لأن المرض أورثه شبهة حجر، فضعف التصرف والدين.[(٢)]

وذكرها صاحب "شرح فتح القدير" في معرض تقوية اللفظ الصريح على لفظ الكناية في شؤون متعلقة بالطلاق.[(٣)]

---

(١) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد،** حققه وعلق حواشيه وصححه: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٦٧م، ج٩، ص١٤٢.

(٢) الغزنوي، أبو حفص عمر الغزنوي الحنفي. **الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة،** القاهرة: مكتبة الإمام أبي حنيفة، (د. ت.)، ج١، ص١٠٨.

(٣) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير،** بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٤، ص٩.

أمّا وجه كونها من قواعد البحث الأولوياتي فذلك لأنها تقوم على أساس تقديم وتغليب طرف أقوى على طرف آخر ضعيف، وهذا هو عمدة فقه الأولويات، وهي تشبه القاعدة السابقة في بعض فصولها؛ لأن اعتبار المقاصد أقوى من اعتبار الوسائل، لكنّها تزيد عليها عندما يكون التزاحم بين مقصدين، أو وسيلتين، أو أيّ حكمين، فها هنا ينضاف تحرير آخر.

ولفظ الأقوى عام يدخل فيه كل تصرف، أو حكم تشهد له الشريعة الصحيحة بالغلبة والظهور على مقابله الأضعف الذي لم تشهد له دلائل وبراهين بمثل ما شهدت به للأقوى؛ لأن الوحي لا يقيم أحكامه على سننه، أو لأن العقل يرتب هذه البراهين في منزلة أدنى، أو لأن استعمال الناس لا يأخذ بها، والأمثلة السابقة ظاهرة في هذا المعنى.

وفي ما يخص الأمثلة المرتبطة بموضوعنا (فقه الأولويات والاجتهاد المؤسسي)، أورد مسألة من المسائل التي تكشف عن المقصود، وهي متعلقة بقضية توثيق العقود بين الأمس واليوم.

وبحث هذه المسألة سيكشف -مرة أخرى- أن شريعة الإسلام تستوعب كل جديد صالح، وأن قواعدها متطلعة إلى كل طارئ نافع، ثم إنها ألصق بموضوع التشريع والتنظيم الذي ندندن حوله؛ فلهذا ما زلْتُ أُكرّر أنه بفضل هاته القواعد، لا يضر الشريعة اليوم هذه الفجوة التي تبدو لنا سحيقة بين ممارسة الحياة على أنماط غريبة عن كل تراثنا الإسلامي، والأحكام الإسلامية الثابتة القابعة في بطون الكتب وأذهان العلماء.

لقد عرف المجتمع الإسلامي ألواناً كثيرةً من العقود منذ نشأته الأولى، منها الموروث القديم، ومنها المستحدث الجديد الذي فرضه التنظيم الجديد للعلاقات الاجتماعية. وجاء الإسلام بمبادئ راقية، وأصول كلية، وشروط موضوعية، وأَقرّ كثيراً من الشروط الشكلية التي ألفها الناس، واعتادوا عليها. وبفضل هذه المبادئ والأصول استقر نظام التعاقد، وتَحقَّق بِسِمات الإنصاف

والعدالة، ورعاية الحقوق، والمحاسبة على الواجبات والمسؤوليات.

وكان من أبرز ما عني به الإسلام في هذا الشأن نظام التوثيق، حيث اعتمد على الشهادة والكتابة، وأخذ الرهون، ونحو ذلك.(١) و"الشهادة: إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القاضي."(٢) قال الجرجاني: "الشهادة هي إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق للغير على الآخر."(٣) والأكثر على عهدهم أن يكون ذلك شفاهةً من غير كتابة؛ لفشوّ الأمية، وقلّة النزاعات، وبساطة المعاملات، وقد يتفق أن يكون المتعاقدان من أهل الكتابة، فيكتبان العقد بينهما، ويختمان عليه، أو يشهدان عليه.

وقد ورد في القرآن الكريم الإشارة إلى هذا في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى في خاتمة سورة البقرة: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

وورد شيء من هذا في السيرة النبوية، كما في قضايا سياسية معروفة، مثل: كتابة الوثيقة مع اليهود، والصلح مع قريش، وغير هذا كثير.(٤)

يمكن القول إذن إن الإسلام تنبّه -منذ وقت مبكر- لقضية التوثيق؛ مراعاةً لصلاح ذات البين، ونفياً للتنازع المؤدي إلى فسادها. وأكثر من هذا أنه جعلها جزءاً من نظام رعاية الحقوق، وأصلاً في أصول الإثبات عند التقاضي في مجلس القضاء. ولا شكّ في أن نظام التوثيق هذا قد أدى الدور الاجتماعي والقانوني

---

(١) ابن مبارك، محمد جميل. **التوثيق والإثبات بالكتابة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي**، الدار البيضاء: مطبعة الجاح الجديدة، ٢٠٠٠م، ص١٤.

(٢) أبوجيب، **القاموس الفقهي: لغة واصطلاحا**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٣) الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م، ص٩٣.

(٤) قلعجي، محمد رواس. **قراءة سياسية للسيرة النبوية**، بيروت: دار النفائس، ١٩٩٦م، ص١٠٨، وص٢١٩.

المنوط به على الوجه الذي يحفظ عناصر الاستقرار والسلم والتعايش بين أفراد المجتمع، ولا شكّ أيضاً في أن هذا التقييم العام لنظام التوثيق ينطلق من مراعاة الوضع الحضاري، والعرف الاجتماعي السائد يومئذٍ. ولا يحقّ لنا أن ننظر إلى هذا النظام، ونقيّم أداءه بإمكانات العصر الحاضر ووسائله، ونفرض عليه مشكلات وصعوبات لم تكن حاضرة على عهده، وإنما تقوم كل خبرة بالنظر إلى ظروفها وملابساتها الواقعية والحضارية، ولربّما لو أعملنا هذا الاعتبار (مراعاة الأحوال، وتقدير الإمكانات) لكان ما قرّره هذا النظام لعصره أنجع ممّا نأخذ به نحن اليوم في عصرنا.

السؤال الذي يرد علينا الآن ونحن نسوس قضايا الاجتهاد المؤسسي، ونظام التوثيق واحد منها: أيّ نظام تحتاج إليه نوازل عصرنا وحوادثه المعقدة الكثيرة المتداخلة؟ هل هو نظام الأمس أم نظام اليوم؟ وهنا تأتي القاعدة لتجيب: الأقوى أولى أن يتبع.

وبيان ذلك يأتي من الإقرار -بدايةً- أن في المسألة مضامينَ ورسوماً:

أمّا بالنسبة إلى المضامين، فإن الشريعة هي الأقوى؛ ذلك أنها الأوفق والأسبق في الدعوة إلى توثيق العقود، بكتابتها، والإشهاد عليها، وتخصيصها بفقه خاص يدعي فقه التوثيق، أو فقه الشروط، أو نظام الكتابة.[1]

فالمبادئ الكلية والأصول العامة التي يدور عليها -اليوم- نظام التوثيق حاضرة في فقه الشريعة حضوراً قرآنياً ونبوياً، وهذا يضيف إليها عناصر مهمة من السمو والرفعة، ثم إن مقاصدها لم تكن دنيوية وحسب، بل أخروية أيضاً؛ فالبُعْد الأخلاقي والديني حاضران بقوة في كل عقد أو تصرف توثيقي، وهذا من أسمى

---

(١) قالوا في تعريف علم التوثيق: "هو العلم الذي يبحث في كيفية إثبات العقود والتصرفات والالتزامات ونحوها في السجلات والمكاتبات التي تتم في المعاملات على وجه يصح الاحتجاج بها." انظر:

- الزريقي، جمعة محمود. **التوثيق العقاري في الشريعة الإسلامية**، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٥م، ص٩.

ضمانات الامتثال التي لم تتأتَّ للنظام الوضعي.[1]

وأمّا الرسوم والإجـراءات، فلا أظن أحـداً يجادل في قوة نظام التوثيق المعاصر، وتميّزه في رعاية الحقوق وصيانتها. وبيان ذلك في أمرين اثنين:

- أن إجـراءات وشكليات التوثيق المعمول بها اليوم في المصالح والمؤسسات الخاصة والعامة، تراعي بجدية كبيرة تطور الواقع، وظهور أنواع من النزاعات القضائية والعقود التي لم نعهدها من قبلُ، وهي ليست من واقع السالفين ومشكلاتهم؛ إذ تأخذ في حسبانها معاملات الناس اليوم، وتداخل حقوقهم، وتشابك مصالحهم، وفساد ذممهم.

وأوضح مثال أُبيّن به هذه الحقيقة النزاعات العقارية الكثيرة التي تنشب اليوم بين الورثة والشركاء والجيران، وهي معقدة وكثيرة، ومن أصعب ما يبتّ فيه القضاء.

إذا نظرنا إلى هذه العقارات من حيث تصنيفها القانوني في أغلب التشريعات المعاصرة في بلادنا الإسلامية، نجدها قسمين: العقارات المحفظة،[2] والعقارات غير المحفظة. أمّا الأول فهو يخضع لنظام الشهر والتحفيظ العقاري، وأمّا الثاني فيخضع للأعراف، ولقواعد الفقه الإسلامي في قضايا إثبات الملكية وحقوق التصرف، وما يتبع ذلك.

ويمكن لكل مطلع على المبادئ الأولية لنظام التحفيظ العقاري أن يدرك قوة الضمانات والإثباتات التي يمنحها الرسم العقاري، الذي تصدره المصالح الرسمية العقارية لمالك العقار، وأهمها عدم قابلية ثبوت هذه الملكية لصاحبها للطعن أو النزاع أمام القضاء. لذا، فإن الدعوى في العقار المحفظ هي من أيسر ما يفصل فيه القضاء، في حين تبقى دعوى العقار غير المحفظ على رفوف

---

(١) ابن معجوز، محمد. **وسائل الإثبات في الفقه الإسلامي**، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٥م، ص٣٩٠ وما بعدها.

(٢) تختلف تسمية هذا النظام في البلاد الإسلامية؛ إذ يُسمّى في المشرق نظام الشهر العقاري، وفي بلاد المغرب نظام التحفيظ العقاري، ولا مشاحة في الاصطلاح.

المحاكم سنوات طويلة؛ لأنها تفتقر إلى نظام توثيقي ناجع وصارم.

- إجراءات نظام التوثيق اليوم أيسر وأبسط وأنجع في قطع دابر التنازع. فقد ابتكر الإنسان وسائل مهمة قاطعة في الإثبات، منها: الإمضاءات الخاصة، ووضع الأختام، والبصمة بالإصبع، ومنها إقامة مصالح خاصة لتصحيح الإمضاءات، ومنها توثيق عقود الزواج والمخاطبة عليها... فلم يعد المرء يشعر بأيّ كلفة أو تخوّف من توثيق عقوده، وضمان حقوقه، وهذا من شأنه أن يصبغ العلاقات الاجتماعية والروابط الإنسانية بصبغة الاستقرار والسلم والأمن الاجتماعي.(١)

يمكن الاسترسال في ضرب مزيد من الأمثلة والنماذج التي تزيد القاعدة إضاءةً وبياناً، وكذلك الاسترسال في إيراد كثير من القواعد الخاصة ببحث الأولويات، لكن ما أوردناه فيه غناء.

غير أني لا أغادر هذا البحث إلا بعد أن أعرض طائفة أخرى من هذه القواعد لماماً، على جهة تأكيد أن في الأمر سَعةً كبيرةً لا يستوعبها إلا بحث خاص، وهذه أهمها:

- درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح.(٢)
- الواجب الفوري مقدّم على الواجب المتراخي، والمضيق مقدّم على

---

(١) ممّا يدعم هذا الرأي الفتاوى المتلاحقة لكثير من العلماء التي تجيز العمل بهذا النظام، ومن بينهم: الشيخ علي الخفيف، والشيخ علي عبد الله علي الحسين، والشيخ سالم خليفة النعاجي. انظر:
- ابن مبارك، **التوثيق والإثبات بالكتابة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي**، مرجع سابق، ص٢٧٤.

(٢) الحموي، أحمد بن محمد. **غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ج١، ص٢٧٨. وانظر أيضاً:
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، **إيضاح المسالك**، تحقيق: محمد بوطاهر الخطابي، الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨٠م، ص٢١٩.

المطلق.[1]

- ما يخشى فواته مقدّم على ما لا يخشى فواته.[2]

- حقّ العبد مقدّم على حقّ الله، خلافاً لطائفة من العلماء.[3]

ثالثاً: الإفادة من محاسن فقه التخريج والاقتباس، والتحرّز عن مساوئه

ثالث هذه الأصول الشرعية التي لها أهمية بالغة في معالجة كثير من قضايا الاجتهاد المؤسسي ومسائله، إعمال فقه التخريج والاقتباس، والإفادة من فاعليته ومن الفسح والمرونة التي تخدم بها بحوثه وقواعده الانطلاقة الجادة للفقه، والمواكبة والاستيعاب الضروريين لتنظيم التصرفات والعلاقات البشرية، وترتيب المرافق الاجتماعية. وهو منزلة من منازل الاجتهاد، وفيه تظهر الصنعة الأصولية والحذاقة الفقهية، ويتطلب النهوض ببحوثه ملكات النباهة والفهم، والعلم بإرث السلف الماضين، والخبرة بتصاريف الواقع والدراية بالنوازل التي تفرزها تطورات الحياة المتلاحقة.

وحقّ هذا الأصل أن نقسم الكلام فيه على قسمين: الأول يخص فقه التخريج وحده، والثاني يخص فقه الاقتباس؛ ذلك أنه تقرّر أن لفقه التخريج مدلولات شرعية مقرّرة يبحثها الفقهاء والأصوليون، وقد حرّروا فيها أصولاً وقواعدَ، ودوّنوا فيها رسائلَ وكتباً كثيرةً.

أمّا فقه الاقتباس فالكلام فيه قليل، ولم تُستوفَ فيه بعدُ الغاية تأصيلاً وتحريراً، وأغلب قضاياه تدور حول مناهج الإفادة ممّا عند غير المسلمين من

---

(1) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٠.

(2) المرجع السابق، ج٢، ص٣٣٠.

(3) الندوي، **القواعد الفقهية: مفهومها نشأتها تطورها دراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها**، مرجع سابق، ص١١٢.

الصناعات والسياسات والإبداعات في ميادين العمران المختلفة.

غير أني أرى أن بين الفقهين تكاملاً وترابطاً في أمور كثيرة؛ فالمقصد في كليهما واحد، وآلة النظر والاجتهاد في غالب بحوثهما واحدة وإن اختلفت طبائعهما، بل الصواب أن فقه الاقتباس ما هو إلا تكملة وتطوير لفقه التخريج؛ لأنك حين تقتبس من غيرك، وتستمد من إبداعاته وابتكاراته لا بدّ أن تخرج ذلك على أصل شرعي صحيح؛ قياساً، أو استصلاحاً، أو استحساناً، أو استصحاباً، أو نحو ذلك، فيؤول الأمر عند التحقيق إلى فقه التخريج.

سأعمل على بيان معنى فقه التخريج والاقتباس، وتحديد المقصود به، ثم أذكر فوائده ومحاسنه، ثم آتي على أمثلته ونماذجه، وذلك في ارتباط وتعلق وثيق بحاجات الاجتهاد التشريعي المؤسسي ومتطلباته.

١- معنى فقه التخريج والاقتباس، وتحديد المقصود به

التخريج لغة: اجتماع نقيضين في مكان واحد. جاء في القاموس: "عام فيه تخريج: خِصْبٌ وجَدْبٌ... وخرج اللوح تخريجا: كتب بعضاً وترك بعضاً."[١] وله معانٍ أخر، منها: الاستنباط، ومنها الانفصال عن الأصل،[٢] ومنها غير ذلك، ممّا لا نفع في الإطالة بإيراده.

أمّا التخريج اصطلاحاً (من حيث الاصطلاح العلمي) فيصعب تحديد معنى جامع لكل أفراده ومضامينه؛ لأنه من قبيل المشترك اللفظي بين طائفة من العلوم، بل بين بحوث جزئية من مباحثها، فله تعاريفه واستعمالاته الكثيرة عند

---

(١) الفيروز آبادي، مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م، ص٢٣٧ - ٢٣٨.

(٢) أبو زيد، بكر. **التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل**، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ، ج١، ص٥٢ وما بعدها.

المحدثين،[1] وله معناه الخاص عند النحاة، وله تعريفه عند القرّاء، وهو قريب من استعمال المحدثين، وله كذلك تعاريفه وأقسامه عند الفقهاء والأصوليين. وحيث إن هذا هو غاية مقصدنا، وصُلب موضوعنا؛ فإني أفصّل الكلام في بيانه على هذا النحو:

بحسب العرف الأصولي والفقهي العام، وتتبع استعمالات هذا المصطلح في كتب الفقه والأصول، فإنه يأتي على معانٍ ثلاثة سبق إلى جمعها وتفصيل القول فيها الدكتور يعقوب الباحسين في كتابه "التخريج بين الفقهاء والأصوليين":

أولها: تخريج الأصول على الفروع: "وهو العلم الذي يكشف عن أصول وقواعد الأئمة من خلال فروعهم الفقهية."[2] وهذا هو موضوع تقعيد أصول الفقه، وضوابط تفسير النصوص.

ثانيها: تخريج الفروع على الأصول: "وهو العلم الذي يبحث عن علل أو مأخذ الأحكام الشرعية؛ لرد الفروع إليها بيانا لأسباب الخلاف، أو لبيان حكم ما لم يرد بشأنه نص عن الأئمة... وعمل المخرج هذا، يمكن أن يعد من باب تحقيق المناط، أو تطبيق القاعدة على ما يمكن أن يدخل تحتها من فروع وجزئيات."[3]

ثالثها: تخريج الفروع على الفروع: و"هو العلم الذي يتوصل به إلى التعرف إلى آراء الأئمة في المسائل الفرعية، التي لم يرد عنهم فيها نص بإلحاقها بما يشبهها في الحكم عند اتفاقهما في ذلك الحكم عند المخرج، أو بإدخالها في عموميات نصوصه أو مفاهيمها، أو أخذها من أفعاله وتقريراته، وبالطرق المعتد بها عندهم، وشروط ذلك، ودرجات هذه الأحكام."[4]

هذه هي المعاني التي يدور حولها استعمال لفظ التخريج عند الفقهاء

(١) المرجع السابق، ج١، ص٥٥ وما بعدها.

(٢) الباحسين، يعقوب. **التخريج بين الفقهاء والأصوليين**، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٤م، ص١٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٩.

(٤) المرجع السابق، ص١٨٧.

والأصوليين، وكلها -عند التأمّل- من عمل الفقهاء المقلّدين وتحقيقاتهم.

غير أن قوام الإفادة من فقه التخريج -في تقديري- ليس فقط الصناعة القياسية المبنية على العلل الصورية، أو حتى المقصدية القاصرة على إنتاج سلفنا الصالح الفقهي والسياسي، وليس هو الجمود على مجالات محدودة، أو الالتزام بمذاهب معينة، وإنما ينبغي أن نوسّع معناه، ونطوّر دلالاته، وننزع به إلى فضاء أرحب من هذا وأبعد.

ولنا أن نلزم أنفسنا بنفس ما ألزم به السلف أنفسهم من الجد والاجتهاد، ونضع أنفسنا في نفس الدائرة الرحبة التي وضعوا فيها أنفسهم، بل لربّما كنّا نحن أولى منهم بذلك؛ لما استجد عندنا من النوازل والحوداث، وطرأ على واقعنا من الضرورات والحاجات التشريعية المتكاثرة ممّا لم يكن قبل.

وهكذا يمتد مفهوم التخريج -فيما أرى- ليشمل كل ما يصح فيه الاقتباس والإفادة من العلوم والمدارك، وتطوير الأحكام والسياسات، وتقوية فاعليتها الاجتماعية والتنظيمية، ويتسع مداه ليدخل فيه الاستمداد من الأصول والفروع بمعانيهما الواسعة؛ فلا يُقصر على عقود أو تصرفات محدودة، بل يدخل فيه المؤسسات والأنظمة، والرؤى، والوسائل، وكل السياسات والتدابير التي تدار بها دفّة الحياة اليوم، ولا يُحصر في مذهب أو اتجاه، ولا زمان أو مكان، بل يحتضن كل ذلك، ويزيد عليه بشرطه وفي محله، ولذلك لم أُسمِّه تخريجاً وحسب، بل هو تخريج واقتباس.

ومن هنا يكون التوسّع في إعمال أصل رعاية المقاصد -على نحو ما يراه كثير من الباحثين- تخريجاً على أصول مالك المدنية، وإعمال القياس تخريجاً على مذاهب أهل الرأي، والوقوف عند حدود الألفاظ والعبارات إذا اقتضى الحال ذلك تخريجاً على مذهب الظاهرية، وإلحاق مؤسسات التأمين التعاوني بعقود التبرعات التي أجازها الإسلام، وقياس نظام التقاعد والتضامن الاجتماعي على نظام كفالة المسنّ تخريجاً على فقه عمر ﷺ، وتكون فكرة مأسسة الاجتهاد،

وتطوير أبعادها المجتمعية والتشريعية -على نحو ما أذكر- تخريجاً على أصل الشورى والاجتهاد الجماعي الذي تقرّر في كتب الأصول والسياسة الشرعية، وتكون الدعوة إلى تجديد مناهج أصول الفقه وتطوير بحوثه بالشروط العلمية المرعية تخريجاً على صنيعهم في تقعيد قواعده وضوابطه المعروفة أول مرة.

٢- في محاسن فقه التخريج والاقتباس، وبيان وجه الحاجة إليه

لا ندعي أن فقه التخريج والاقتباس بديل عن النظر الاجتهادي المطلق، ولا نوثر ذلك، ولا ندعو إليه، ولكنّ الحاجة إليه في بدايات التصريف التشريعي لأحكام الاجتهاد المؤسسي قائمة، وفيه فوائد ومحاسن ظاهرة شرعية وثقافية واجتماعية، أعرض طرفاً منها في العناصر الآتية:

أ- إن للاجتهاد المطلق الفسيح شروطاً ومتطلباتٍ علميةً وثقافيةً كثيرةً، يتوقف استيفاء أغلبها على تحقيق قدر كبير من الخبرات والممارسات. والحسّ الاجتهادي اليوم ضعيف، والجرأة عليه وعلى اقتحام عقباته لا يزال يتقدم بخطى بطيئة، وما فُقد على فترات لا يمكن استرجاعه دفعةً واحدةً، بل لا بدّ له من مراحل وخطوات من الاستئناس والتجريب المتدرّج مرحلةً بعد مرحلة حتى تستوفى الشروط، وتصرف الموانع. آنذاك، يمكن الحديث عن عودة حقيقية إلى الاجتهاد الشرعي المنشود بمعناه الواسع، لكن لمّا قصرت الهمم عن ذلك كان لا بدّ من بدائل وقتية نُضيّق بها هذه الهوّة، ونسدّ بها تلك الثغرة. وفقه التخريج والاقتباس -بالمعنى الذي اخترته- لا شكّ في أنه إحدى أهم هذه الدعائم التي سترتكز عليها هذه البدائل؛ لأنه من جهة مقدور عليه، ومن جهة أخرى يدخل في معنى الاجتهاد.

أمّا أنه مقدور عليه فهذا أمر حاصل وجارٍ في فقهنا الإسلامي، حتى في أحلك فتراته وأضعفها عطاءً وإنتاجاً.

وأمّا أنه واقع في مسمى الاجتهاد فذلك يظهر جلياً لمّا ينظر في قضايا

الاقتباس المعقدة في مجالات العمران الكثيرة، وبحث وجوه الانتفاع بها، وتقويم مفاسدها، وتأصيل مشروعية الأخذ بها، ومناهج العمل بها.

ب- إن فقه التخريج والاقتباس يكون -في أحايين كثيرة- من الضمانات الثقافية المهمة للحفاظ على الارتباطات الثقافية والمذهبية، التي تُعَدّ دعامةً أساسيةً من دعامات الهوية المجتمعية التي يتواطأ عليها الناس اليوم في علاقاتهم وتعاملاتهم اليومية، بل وفي شعائرهم التعبدية؛ ذلك أنه يصل كل جديد بالقديم، ويقيم بين الحادث المقتبس والقديم المؤسسي جسور التواصل والتكامل، ويربط بينهما برباط الشريعة الوثيق، ما يلقي في الوعي الجمعي إحساساً بالارتباط بالأصول، وشعوراً بالصلة بالتراث من غير تفريط في مقتضيات العصر، وهذا ملمح قوي من ملامح الإقبال على بدائل الاجتهاد المؤسسي، والقناعة بأحقيتها وسدادها. فالاجتهاد لا يعني القطيعة مع التراث، ولا الانفصال عن المذاهب الفقهية، بل على النقيض من ذلك، يعني الإفادة منها، ليس فقط على المستوى العلمي والمعرفي كما تقدّم، بل أيضاً على المستوى الثقافي، والوحدوي السياسي، وهذا إنما يكون بإجراء الجديد على سنن القديم وهديه، وذلك هو التخريج والاقتباس.

ت- إننا في واقعنا القانوني والاجتماعي المعاصر نشهد -يوماً بعد يوم- ظهور أشكال من العقود والمعاملات والمؤسسات التي تلقي بها مستجدات الحياة في ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وهذا الجديد أصبح أغلبه من الأصول والضروريات التي تدار بها دفّة الحياة اليوم، ولا يمكن الاستغناء عنه بحال، غير أنك إذا رحت تنظر إلى أصول وحقائق كثير منها وجدتها نسخاً متجددةً لمعاملات ومؤسسات إسلامية، لها أصول صحيحة، ومشروعية واضحة، شرعها الإسلام، وأقرّتها أحكامه، ومثل هذا لا يحتاج إلى تجديد نظر واجتهاد يضيع معه الجهد والوقت، وإنما يغني فيه فقه التخريج غناءً تاماً، لكن على مقتضى السعة في المفهوم، والبُعْد في النظر الذي اشترطته في بيان حقيقة فقه التخريج والاقتباس، ومن أمثلة ذلك:

- فكرة الديمقراطية يمكن أن يستفاد من أصولها العديدة، مثل: استقلال القضاء، وحرية الصحافة، وتأسيس الجمعيات على أصول إسلامية صحيحة، مثل: أصل الشورى، وكفالة الحريات، وغيرهما.(١)
- مبدأ "الدسترة والتعاقد السياسي والاجتماعي" هو استلهام وتطوير لفكرة وثيقة المدينة؛ سواء كان ذلك بطريقة مباشرة، أو بفضل التمازج الثقافي.(٢)
- مبدأ التعددية الحزبية بين معارضة وأغلبية هو تجديد لفكرة الفرق السياسية، والمذاهب الفقهية الإسلامية.(٣)
- مبدأ الاستفتاء والانتخاب هو تحديث لنظام البيعة والاستخلاف.(٤)

فهذه الأمثلة، وغيرها كثير في أبواب الفقه والسياسة والتشريع، تُظهر أن فقه التخريج بمعناه الاقتباسي الواسع قد يكون باباً مهماً من أبواب تسديد النظر الاجتهادي وتصويبه في كثير من مناحي التنظيم والتشريع المختلفة، ومثل هذا الصنيع الاجتهادي يعتبر من أجل التمثلات وأرفع التطبيقات لفريضة التجديد التي عناها النبي ﷺ في حديثه: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل سنة من يجدد لها دينها؛"(٥) ذلك أنه يردّ القضايا إلى حقائقها، ويجريها على أصولها الصحيحة، ويقرّ منها النافع الصالح، ويبطل الضار الطالح.

---

(١) لاغا، علي محمد. **الشورى والديمقراطية: بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظرية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م، ص٧١.

(٢) الشعيبي، أحمد قائد. **وثيقة المدينة؛ المضمون والدلالات**، كتاب الأمة، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٥م، ص٥٥.

(٣) عمار، محمد. **هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟** ، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥م، ص٨٦.

(٤) آل محمود، أحمد محمود. **البيعة في الإسلام؛ تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق**، عمان: دار البيارق، ٢٠٠١م، وانظر أيضاً:

- صديق، أحمد صديق عبد الرحمن. **البيعة في النظام السياسي الإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨م.

(٥) السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٢، كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم ٤٢٩١.

٣- من تطبيقات فقه التخريج والاقتباس

في هذه الفقرة سنختار مثالين من الأمثلة التي تظهر فيها فوائد صنعة التخريج والاقتباس، وسأحاول أن أربط هذين المثالين بقضايا التقنين والتشريع، وتنظيم المرافق الاجتماعية.

أمّا الأول فأجعله في تدبير السياسات والمؤسسات، وأمّا الثاني فيكون في الأحكام والفروع. وسنرى كيف أن فقه التخريج يُعَدّ مَعلماً مهماً من معالم النظر الاجتهادي الذي ننشده.

المثال الأول: حكم الإسلام في شهادات الاستثمار:

اخترت هذا المثال بهذا العنوان؛ لأنه اشتُهر بذلك، وجرت فيه مناظرات، وخُطّت فيه بحوث، وحصلت بسببه نزاعات، وهو من المستحدثات التي لم يعهدها الفقهاء السابقون، فكان لا بدّ فيه من اجتهاد.

وحقيقة هذه النازلة تكون بأن يدفع الأفراد أموالهم إلى مصرف عام أو خاص يصدر هذه الشهادات، ويقوم هذا الأخير باستثمارها في أغراض مختلفة؛ على أن يلتزم بزيادة فائدة مشروطة محددة على رأس المال المدفوع عند حلول أجل الدفع المتفق عليه؛ سواء كانت ذات قيمة متزايدة، أو ذات عائد جارٍ، وضمانة الوفاء بذلك هي شهادة الاستثمار التي يحملها دافع المال، وقد يقترن ذلك بمنافع أخرى مضافة إلى الفائدة، مثل أن يُسمح لحامل الشهادة بالدخول في سحب معين من أجل الحصول على جوائز نقدية أو عينية، أو نحو ذلك، وقد يخلو منه.

وهذه المعاملة من النوازل التي جاء بها التطور الاقتصادي في العصر الحاضر، وفي مثل هذه القضايا لا مناص أمام المجتهد من أن يرجع إلى فتاوى الأئمة المتقدمين، يسدّد ويقارب، ويجمع المعطيات ويفحصها، ويبحث عن المسالك والمخارج التي تُسعف في اختيار الحكم المناسب، ولا يتأتى ذلك -بعد تصور المسألة وفهم حقيقتها- إلا بالبحث عن أكثر الوقائع شبهاً بها من

حيث التكييف والمقصد والتعليل؛ فإن هذا يُقرّب إلى ذهن المجتهد طبيعة المسألة، ويضع أمام ناظره الأفق الذي لن تخرج عنه أحكامها، حتى إذا تماثلت مع نظير لها سابق من مختلف وجوهها العلية، أجراها في مسلكه، وسحب عليها حكمه: تحريماً، أو إباحةً، أو غيرَ ذلك.

والأغلب في عمل الفقهاء المقلدين أنهم يَعُدّون هذا النوع من البحث منهجاً وسبيلاً موصلاً إلى التزام أحكام المذهب، وبذلك ينتهي البحث الفقهي عند هذه الدرجة. أمّا التخريج الذي ينزع منزع الاجتهاد فلا يقف عند هذا الحدّ، بل لا بدّ من إتمام النظر، وذلك بالبحث عن أولى الأصول الفقهية باحتضان هذه الواقعة بحيث تصبح فرعاً من فروعها، وتسري عليها كل مقتضياتها وأحكامها، وهذا البحث أرفع شأناً من الأول من جهة الصنعة الأصولية.

وفي مثالنا المذكور سنرى كيف أن هذا الملحظ حاضر بقوة، مُسهم -بشكل أساس- في تفهم طبيعة الواقعة، وتنزيلها على مناهج الفقهاء المتقدمين: تأصيلاً، أو تفريعاً.

من أوائل مَن تناول هذه القضية بالدراسة الفقهية الوافية علماء دار البحوث الفقهية بمجمع البحوث الإسلامية في جمهورية مصر سنة ١٩٧٦م برئاسة فضيلة الشيخ محمد فرج السنهوري، وكانوا أربعة عشر فقيهاً يُمثّلون المذاهب الأربعة المعروفة.

كانت خلاصة آرائهم أربعة أقوال:[١]

القول الأول: جاء فيه: "إنه لا يوجد لهذه المعاملة أصل في المذهب الشافعي، وإنما هي معاملة قريبة من القراض. أي المضاربة؛ لأن العمل من جانب، والمال من جانب آخر، وهي أقرب ما يكون إلى القراض الفاسد: لاشتراط جزء محدد من الربح."[٢]

---

(١) زعيتر، عبد الرحمن بن صبحي. **حكم الإسلام في شهادات الاستثمار وصناديق التوفير وودائع البنوك**، عمان: دار الحسن للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م، ص٢٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠ وما بعدها.

القول الثاني: جاء فيه: "المعاملة في شهادات الاستثمار يقوم الأفراد فيها بدفع الأموال، وتقوم الدولة باستثمارها، وكل معاملة استثمارية هذا شأنها ينطبق عليها الأصل التشريعي العام، وهو أن الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار التحريم."[1]

القول الثالث: جاء فيه: "إن الشهادة ذات الجوائز، المال المدفوع فيها قرض حيث انتقل المال المدفوع فيها إلى ملك البنك، وإنها حلال شرعا... المصالح فيها متحققة، والمفسدة متوهمة، فكلا الطرفين استفاد، وانتفى الاستغلال والظلم."[2]

القول الرابع: جاء فيه: "إن التعامل في شهادات الاستثمار معاملة حديثة، ولا تخضع لأي نوع من العقود المسماة، وهي معاملة نافعة للأفراد والمجتمع، وليس فيها استغلال من أحد طرفي التعامل."[3]

ففي كل قول من هذه الأقوال نلحظ ترسم منهج التخريج والإلحاق، وفحص الأشباه والنظائر، حتى تتخرج المسألة على فرع نظير، أو على أصل عام.

وفي كل أحوال هذه المعاملة، يتبيّن أنها إمّا أن تكون مضاربة، كما ذهب إلى ذلك القول الأول، وهذا تكييف وتخريج، وإمّا أن تكون من المعاملات النافعة المباحة كما في بقية الأقوال، وهذا أيضاً إلحاق وتخريج.

وحتى تظهر لنا أهمية التخريج الفقهي وفائدته، وأيّ حرج يتجشّمه الباحث في مثل هذه القضايا، علينا أن نفترض فقد ذاك الإرث الفقهي الكبير وما ينطوي عليه من أحكام وفروع، وما يزخر به من بدائل وحلول، فتكون كلفة النظر والاجتهاد أكبر وأشق.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠ وما بعدها. وللاستزادة انظر:

- السيوطي، رمضان حافظ. **فوائد البنوك والاستثمار والتوفير في ضوء الشريعة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٤م.

المثال الثاني: المشاركة السياسية: من الفرق الإسلامية إلى الأحزاب المعاصرة:

أعني بالفرق الإسلامية تلك الاتجاهات الفكرية والتيارات السياسية التي ظهرت عقب أحداث الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية -رضي الله عنهما- وما تلاها من صراعات ونزاعات، وهي تيارات ذات مشرب سياسي ومنزع فكري نابع من تقدير مختلف لمسألة الأحقية بالخلافة، وشروطها، وقواعدها، وطرائق سياساتها، أو نظر متباين لقضايا عقدية وفقهية.

وهكذا كان للشيعة ميثاق سياسي شامل يضم مبادئهم السياسية العامة، ومقاصدهم الدينية والدنيوية، ووسائلهم التنفيذية، كما كانت لهم محاولاتهم التطبيقية في الحكم، بل إماراتهم الفعلية.[١]

وكذلك كان للخوارج إسهامهم الفكري، ونشاطهم السياسي المناهض للنظام السياسي الأموي والعباسي، والرافض لمقولاته ونظرياته في الحكم والسياسة.[٢]

وكان مذهب أهل السنّة أعدل المذاهب في الرؤية السياسية لمسألة الحكم والخلاقة، وأنشطها في الحراك الاجتماعي والفعل السياسي، وأكثرها استقطاباً واستيعاباً لشرائح المجتمع المختلفة.[٣]

وأعني بالحزب السياسي تلك "المنظمة الطويلة الأمد، ذات الهيكلة الكاملة، التي تسعى للحصول على تأييد شعبي للوصول للحكم وتطبيق سياسة الحزب."[٤]

---

(١) مغنية، محمد جواد. **الشيعة في الميزان**، بيروت: دار الجواد، ١٩٨٨م، ص٩-١٢٧. وانظر أيضاً:
- آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. **أصل الشيعة وأصولها**، تحقيق: علاء آل جعفر، بيروت: مؤسسة الإمام علي، ١٩٩٧م، ص٦٥٨ وما بعدها.

(٢) النجار، عامر. **الخوارج: عقيدة وفكرا وفلسفة**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠م، ص١٨٧.

(٣) يراجع في هذا الشأن كتاب:
- باكريم، محمد. **وسطية أهل السنة بين الفرق**، الرياض: دار الراية، ١٩٩٤م.

(٤) معتصم، **مختصر النظرية العامة للقانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، مرجع سابق، ص١٥١.

لقد أصبحت هذه الأحزاب تُشكّل في الوقت الحاضر عنصراً قوياً من عناصر التنظيم السياسي في أغلب الأنظمة السياسية المعاصرة،[1] وواجهةً مهمةً من واجهات التدبير الديمقراطي لإشراف الأمة على إدارة شأنها العام، واتخاذ قرارها السياسي بحرية واستقلال.

من خلال هذا التوصيف العام لماهية الفرق الإسلامية، والأحزاب السياسية المعاصرة، والرصد المجمل لأدوارها، ومشاركاتها السياسية، نستطيع أن نلمس جملةً من عناصر التقارب والتشابه في بنية التفكير الحركي بين هذين الاتجاهين، وتطلعهما إلى الإصلاح والتغيير السياسي عن طريق توجيه الرأي العام، وانتقاد السياسات القائمة، واقتراح البدائل الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وسيراً على هذا النهج، واستحضاراً لمعطيات الواقع السياسي والاجتماعي الراهن في إدارة التدافع السياسي الحاصل في الأمة:

ألا يمكن -بعد هذا كله- أن يكون فقه التخريج والاقتباس عمدةً وأصلاً لتجديد وتحديث فكرة المشاركة السياسية للأمة التي جسدتها الفرق الإسلامية الأولى، عن طريق المؤسسات الحزبية المعاصرة؟

يذهب الأكاديمي المصري وأستاذ التاريخ الإسلامي الحديث الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتابه (النظريات السياسية الإسلامية) إلى أن فكرة الأحزاب السياسية كما تفهم اليوم كانت موجودة منذ القرن الأول من تاريخ الإسلام، وأن ما أطلق عليه اسم "الفرق الإسلامية" هي عين ما يسمى الآن بالحزب، ذلك أن: من الصفات العامة التي تتميز بها الفرق الإسلامية أنها لم تكن مجرد مدارس فكرية تصل إلى تكوين آراء ثم تكتفي بإبدائها أو تدوينها، ولكنها كانت (أحزابا) -بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي- فلها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط وفيها نظام، ثم هي تسعى وتكافح حتى تحقق لهذه المبادئ النصر والتمكين، وتجعل منها إن

(١) المرجع السابق، ص١٥٥.

استطاعت منهاج الحكم. والسر في ذلك، أن هذه المبادئ لم تكن مجرد أفكار نظرية أو خيالية، ولكنها كانت في عقيدة الفرق أو الأحزاب دينا وقانونا يجب أن يتبع وينفذ، ومثلا أخلاقيا ينبغي أن يحتذى، ومن هنا كان أثرها في التاريخ، وصلتها القريبة به وتوجيهها لوقائعه...

ويتفق الدكتور محمد عمارة مع هذا الرأي بقوله: "كانت الفرق الكلامية تنظيمات سياسية تميزت في المقالات (أي النظريات) وفي الوسائل التي اعتمدتها لوضع هذه (المقالات) في الممارسة والتطبيق، فللخوارج مقالات، ومنهج في الوصول لتحقيق مقالاتهم، وكذلك الحال عند المعتزلة، وعند الشيعة بفصائلها المتعددة المعتدلة منها والمغالية، العلنية منها والسرية."[١]

من خلال هذه النقول الصريحة والواضحة عن الفرق الإسلامية والأحزاب السياسية وإسهامها السياسي والفكري، ووجوه الشبه الكثيرة بينها منهجاً ومقصداً؛ نستطيع أن نقول بأن فقه التخريج والاقتباس يفتح أمام النظر الاجتهادي أبواباً واسعةً من أبواب الإلحاق والتصحيح والتكييف، ويمدّه بمخارج وحلول مشبعة بعناصر القوة الشرعية والارتباط بالتراث والهوية، فيتصل الماضي بالحاضر، وتستكمل الأمة مسارها الحضاري في شقه التشريعي بثبات وأصالة.

وأمّا عن ربط فقه التخريج والاقتباس بقضايا التشريع، وبيان وجه الحاجة إليه في هذا المقام الصعب، فإني أعرض جملةً من القضايا التشريعية التي يفيد فيها فقه التخريج والاقتباس غناءً تاماً. وهذه القضايا هي جزء من الواقع القائم الذي نعيشه، ولها ذيول مجتمعية كثيرة؛ أي صلة وثيقة بالشأن التشريعي العام، ومن ذلك:

- إنشاء التعاضديات الخاصة بموظفي المؤسسات الخاصة أو الرسمية؛ هل يخرج على أنها من عقود الظلم والقمار بناءً على أن المنخرط فيها قد

---

(١) الخزرجي، نصير. "الفرق الدينية والأحزاب السياسية... مقاربة فكرية ومماثلة ميكانيزمية"، الموقع الإلكتروني:

- http://www.tarbya.net/Articles/ArticleDetailes.aspx?ArtId=6093

يأخذ من أموال غيره أكثر ممّا أعطى، أم يخرج على أنه من عقود التكافل والتعاون بناءً على أن مساهمات المنخرطين فيها تبرعات متبادلة بين بعضهم بعضاً، أم لا يخرج لا على هذا، ولا على ذاك؟

- أنظمة التقاعد الرسمية؛ هل تخرج هي الأخرى على أنها تبرع وتكافل، أصله عمل عمر من الخطاب الذي أنشأ نظاماً لكفالة العجزة، أم تخرج على أنها معاملة مقتبسة مستحدثة نافعة تنبني على التراضي، أصلها أن كل نفع حلال، وكل ضرر حرام، أم تخرج على أنها ميسر وقمار كما يرى ذلك بعض الباحثين؟

- نظام التغطية الصحية الإجبارية الذي تُلزِم به الحكومات موظفيها؛ هل يخرج على أنه تعسّف وتعدّ على حقوق الأشخاص وحرياتهم، فيحرم لأجل ما فيه من الإكراه، وأكل أموال الناس بالباطل، أم هو ضرورة شرعية تكافلية لجأت إليها الدولة؛ رعايةً لحقّ الضعفاء، وحفاظاً على التوازنات الاجتماعية والاقتصادية للنسيج الجماعي للأمة؟

- مؤسسات التأمين التجاري؛ هل تخرج على أنها قمار وميسر، أم تخرج على أنها برّ وتعاون؟

- تأسيس الأحزاب السياسية والجمعيات المدنية والصحافة المعادية لقيم الإسلام؛ هل يخرج على أنه حقّ من حقوق التفكير والتعبير، أصله قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، أم يخرج على أنه فساد في الأرض، وابتغاء للفتنة، أصله قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]؟

- تقييد سلطات الحاكم، وفرض الرقابة على أعماله من خلال المجالس النيابية، والهيئات الصحفية؛ هل يخرج على أنه من الشورى الملزمة، أصله قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ

مِن حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، أم يخرج على أنه تطاول على منصب الإمام الذي ينوب عن الشارع في القيام بشؤون الخلق، أخذاً من قوله ﷺ: "الإمام ظل الله في الأرض."[١]

- الشراكة الاقتصادية، وإبرام اتفاقيات التعاون السياسي والثقافي والأمني مع دول الغرب المسيحي، هل هو تدبير سياسي يدخل تحت أصل الاستصلاح، وقواعد السياسة الشرعية، أم هو موالاة لأعداء الإسلام؟

- اقتباس نظام الضريبة الذي تطبقه الدولة اليوم على المؤسسات والشركات والأفراد؛ هل يخرج على أنه من التدابير الإدارية والاقتصادية الضرورية بعد ما انتهى عهد الفتوحات والغنائم والفيء...، أم يخرج على أنه ظلم تأباه الشريعة لشبهه بنظام المكوس الذي حرمه الإسلام؟

- تقنين الشريعة على نحو ما هو جارٍ به العمل في قوانين الأحوال الشخصية في كثير من بلادنا الإسلامية؛ هل يخرج على أنه إجراء وتدبير مصلحي لأجل توحيد الأحكام القضائية، وتيسير عمل القاضي في ضبط المواد والإجراءات، فيباح لأجل ذلك، أم هو تقييد لحرية القاضي في النظر الفقهي، وتطاول على صلاحيته القضائية في اختيار أصلح الأحكام للمتنازعين؟

فالخلاصة، إذن، بعد إنعام النظر في هذه الأمثلة المتقدمة، أن فقه التخريج والاقتباس يُسهم إسهاماً حسناً في معالجة كثير من قضايا الاجتهاد؛ لأنه:

- ارتباط بتراث السلف الماضين، وإفادة من أصولهم وفروعهم ومذاهبهم.

- معلم من المعالم الفقهية التي تبصّر الباحث المجتهد بتفاصيل الطريق ودقائقها.

---

(١) البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٨، ص١٦٢، كتاب: قتال أهل البغي، باب: فضل الإمام العادل، حديث رقم ١٦٤٢٧.

- حلّ اجتهادي يسير لكثير من المعاملات المستحدثة التي تطورت عن أصولها الإسلامية الثابتة.

رابعاً: الانطلاق من المذهب الفقهي للبلد، والانفتاح على المذاهب الأخرى(١)

هذا الأصل من أقوم الأصول في العملية الاجتهادية المؤسسية، وهو دعامة من دعامات النهوض بتكاليفها الثقيلة، وتحقيق مقاصدها البعيدة، وكذلك تذليل صعوباتها ومعيقاتها الشديدة.

قد يبدو أن ربط الاجتهاد بالمذاهب على الصورة التي ينطق بها عنوان هذا الموضوع مناقض لفكرة الاجتهاد؛ لأنه يحيل إحالةً لازمةً على منهج التقليد والاتباع الذي يفاصل في وعي الكثيرين منهج الاجتهاد المطلق المفتوح، لكن هذا الظن سيتبدّد حينما نشرع في تحديد مفهومي "الانطلاق" و"الانفتاح"، ونبيّن الدواعي والأسباب الثقافية والشرعية والقانونية لاعتبار هذا الأصل، وتقدير آثاره ومقتضياته.

فليس الاجتهاد هو تكلّف البحث عن الجديد المخالف للقديم كيفما اتفق، بل هو ما أصاب المقصد الشرعي، واستوفى عناصر القوة في الحجة والدليل، ولا عبرة بالقدم أو الجدة في هذا الباب.

(١) في الأصل كان عنوان هذا الأصل "الانطلاق من المذهب المالكي والانفتاح على المذاهب الأخرى"، وكان الأمر ضرورة علمية؛ لأن الأطروحة أُعدّت ونوقشت في البلاد المغربية التي تتبع هذا المذهب. فلمّا عزمت على مراجعة البحث وإعداده للطبع والنشر تردّدت كثيراً في الإبقاء على هذا الأصل، أو الاستغناء عنه، غير أنه بعد إنعام النظر تبيّن لي أن ثمّة ثوابت ثقافية وكذلك تشريعية قوية رسّختها الممارسات والاختيارات الفقهية للمذاهب في كل البلاد الإسلامية، لا يجوز التنكّر لها، أو الإعراض عن استثمار محاسنها وفوائدها في مشروع الأسلمة الذي نتحدث عنه؛ ولذلك أبقيت على هذا الأصل، لكن مع تعديل بسيط يجمع بين تقرير الأصول العامة فيما هو من الجوامع المشتركة بين البلاد الإسلامية، وضرب المثال المقرّب فيما هو من الخصوصيات المحلية.

١- في تحديد المقصود بالانطلاق من المذهب

لست أعني بذلك التقيّد بأحكامه، أو الاقتصار على الأخذ منه دون غيره؛ فإن هذا ينقض دعوتي إلى الاجتهاد، ويفرغها من مضمونها المعرفي والتجديدي، ثم هو لا يجدي في حلّ معضلة أسلمة نظامنا التشريعي؛ نظراً إلى الفروق الظاهرة بين ضرورات الواقع وأولوياته، والحصيلة المذهبية التي توقفت منذ عهود.

وإنما قصدت بالانطلاق من المذهب أن نأخذ تراثه الفقهي والأصولي وأحكامه وترجيحاته واجتهاداته المنضبطة بقواعد الشريعة، المشهود لها بالقوة والاعتبار، على أنها مجرّد أحكام ابتدائية أولية، تخضع للفحص والتقويم. فإذا ثبت أن لها قيمةً شرعيةً ظاهرةً، ولم يثبت فيها وجه للضعف، وكانت ملائمةً لموضوعها، مناسبةً لواقعها، مُحقّقةً لمقاصدها، أُخذ بها، ولم يعدل عنها إلى غيرها. وإذا ثبت أنها مرجوحة ضعيفة، أو لم تظهر لها فائدة صحيحة، لم يُؤخذ بها، بل يعدل عنها إلى غيرها، ولو كان ذلك خارج المذهب، بل المذاهب.

ومن هنا يكون مفهوم الانطلاق الذي قصدناه، لا يعدو أن يعتبر تراث المذهب وأحكامه مشروع (أو مقترح) حكم اجتهادي، قد تؤيده شواهد العلم وتقبله، وقد تردّه وتبطله، وليس الإلزام، أو الالتزام بقوانينه وأحكامه.

وإذا شئنا أن نضرب لذلك مثلاً نقرب به هذا المعنى إلى الأذهان، فلن نجد خيراً من عمل اللجان الشرعية والعلمية التي تسهر على إعداد قوانين الأحوال الشخصية في بلادنا الإسلامية كلما اشتدت مطالب الهيئات السياسية والحقوقية، وارتفعت أصواتها بضرورة التغيير والتطوير.

إذا رجعنا إلى المناقشات التحضيرية، والحصيلة القانونية التي انتهت إليها هذه اللجان في كل التجارب الإسلامية التي قامت بتعديلات شرعية على قوانينها الأسرية في السنوات الأخيرة، ومنها: المغرب، والجزائر، ومصر، واليمن، وكردستان العراق، وغيرها، سيبدو لنا جلياً أن قاعدة البيانات التي

كانت تُشكّل مرجعاً ومنطلقاً لاختيارات هذه اللجان واجتهاداتها، هي أحكام المذهب الرسمي للبلد، ويتأكد ذلك في العدد الهائل للأحكام المستقاة منه في أبواب الزواج، والطلاق، والنيابة الشرعية، والإرث، وفي الإحالات الختامية على أحكام المذهب عندما يغيب النص القانوني في بعض النوازل والوقائع ممّا لم يتوقعه المشرّع، أولم يفصّل أحكامه.

لقد كانت هذه اللجان العلمية تأخذ أقوال المذاهب الرسمية لبلدانها على أنها مشروعات قانونية، تدرسها وتبحث في نجاعتها الأسرية والاجتماعية، وقد تُعدّل فيها وتُصوّب، أو تحذف منها وتزيد، أو قد تستغني عنها كلها، إذا لم تظهر لها فائدة معتبرة.

ولهذا ظل الأصل العام في كل هذه القوانين هو المذهب الرسمي الذي نشأت عليه الدولة ثقافةً وتشريعاً، لكنّ مساحة الاستثناء كانت أيضاً واسعةً؛ لكثرة ما كانت الحاجة تُلجئ إلى ضرورة الاقتباس من مذاهب أخرى؛ طلباً لما يحقق المصلحة، ويجاري تغير الأحوال.

أمّا الانفتاح على المذاهب الأخرى فمعناه إعمال أصولها، والتفريع على قواعدها، والاختيار من أقوالها ما دعا إلى ذلك داعي الملاءمة لواقع النازلة، أو قوة الحجة ونصاعة الدليل. فقد يصادف الباحث في مسائل الفقه أن لا يجد في مذهبه قولاً لمسألته، أو يجد قولاً ضعيفاً لا تسنده حجة ظاهرة قوية، أو يجد قولاً قوياً، لكنّه لا يحقق المصلحة المرجوة، فهنا لا مناص من الانتقال إلى مذهب آخر، فالانفتاح، إذن، بديل، وليس أصلاً لازماً.

وهو انفتاح عام لا يُقصر على الأربعة المعروفة، بل يشملها ويضيف إليها مذاهب الصحابة، ومذاهب العلماء المنقرضة، ومذهب الظاهرية والزيدية، وغيرها. فكل هذه المذاهب الحقّ فيها كثير، ولا تخلو من تحقيقات وبدائل وحلول تفتقدها مذاهب أخرى. ففي قضايا الفقه والاجتهاد يتعذر أن يكون الصواب كله مع طائفة واحدة، أو اتجاه واحد، فقد تختص طائفة ببعض الصواب في مسألة، ويغيب ذلك

عن طوائف كثيرة، وهذا معروف محقق، فلهذا نجد في كل مذهب فقهي توافقات وتقاطعات مع مذاهب أخرى، واقتباسات من فتاواها وأحكامها. ولكلٍّ جودة نظر، وحسن اقتراح في مجالات مخصوصة. وقد شاع عند كثير من المحققين أن مذهب مالك أصح في باب البيوع،[1] ومذهب أبي حنيفة أصلح في أبواب الزكاة،[2] ومذهب أحمد أقوى في باب العبادات لغزارة ما اجتمع له من السنّة ممّا لم يدركه أحد قبله، والمجتهد الحاذق هو الذي يفيد من صواب الجميع، ولا يجمد على رسوم مذهبية، أو أحكام جاهزة مسبقة لم تثبت صحتها.

وكم من أقوال واجتهادات تعمل بها جماهير من الناس، وتقضي بها محاكم على امتداد طول الأرض وعرضها، وما هي في الحقيقة إلا اختيارات سديدة لأفراد من العلماء غابت عن أنظار أتباع المذاهب ومجتهديها، ومن ذلك: التحقيق النفيس للإمام ابن تيمية -رحمه الله- في اعتبار لفظ الطلاق بالثلاث تطليقة واحدة على ما جرى به العمل في العهد الأول، قال -رحمه الله-: "وكذلك إذا طلقها ثلاثا بكلمة أو كلمات في طهر واحد: فهو محرم عند جمهور العلماء. وتنازعوا فيما يقع بها. فقيل: يقع بها الثلاث. وقيل: لا يقع بها إلا طلقة واحدة وهذا هو الأظهر الذي يدل عليه الكتاب والسنة..."[3] فهذا ممّا كان ينبذ صاحبه ويضلل، لكنه اليوم اختيار أكثر العلماء، بل هو قانون غالب أهل الإسلام. ومثله مسألة ولاية الرشيدة على نفسها في عقد الزواج، والوصية الواجبة للأحفاد، والإلزام بالوعد للآمر بالشراء في بيوع المرابحة، وغير هذا كثير.

(١) قال ابن تيمية -رحمه الله-: "أصول مالك أجود من أصول غيره؛ فإنه أخذ ذلك عن سعيد بن المسيب الذي كان يقال: هو أفقه الناس في البيوع، كما كان يقال: عطاء أفقه الناس في المناسك، وإبراهيم أفقههم في الصلاة، والحسن أجمعهم لذلك كله". انظر:

- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٩، ص٢٦.

(٢) انظر مذهب أبي حنيفة في زكاة الخيل، ومذهبه في كل ما أخرجت الأرض، من كتاب:

- القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة؛ دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، ج١، ص٢٦٥، وص٤٠١.

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣٣، ص٧١.

ومن النماذج المشهورة في الانفتاح على مذاهب الغير والاقتباس ما أُثر عن القاضي أبي يوسف لمّا جلس إلى الإمام مالك، أنه أفاد منه كثيراً، ورجع عن كثير من الأقوال التي أخذها عن أبي حنيفة،[1] وكذلك رجع الشافعي عن بعض أقواله المدنية لمّا رأى من صحة أقوال أهل العراق فيها، ورجع عن شيء من أقوال هؤلاء وهؤلاء لمّا جَدّ عنده بعض الأدلة بعد استقراره في مصر،[2] فالانفتاح على المذاهب ثقافة أصيلة في تراثنا الفقهي، ندعو إلى إحيائها وتجديدها، لا إحداثها أو ابتداعها.

وصفوة القول: إن الانطلاق من المذهب هو حلّ أولي بعد التدقيق والتقويم، والانفتاح على غيره من المذاهب حلّ ثانٍ عند فقد (أو تعذر) الحلّ الأول، خاضع هو الآخر لما خضع له الحلّ الأول، أعني محاكمته إلى أصول الاجتهاد وقواعد الشريعة، ومراعاة الواقع وتحقيق المصالح، وقد يتعذّر ذلك في هذين الحلّين، فنحتاج إلى الحلّ الثالث، وهو الاجتهاد المطلق المستقل، وهذا لا يتعارض مع فكرة الانطلاق من المذهب، والانفتاح على غيره.

لا ينكر أحد ما أصبح لمذاهبنا الفقهية عبر تاريخها الطويل من الرسوخ الكبير في تدبير مناشط الحياة الإسلامية: الثقافية، والعلمية، والتشريعية. فقد كان المذهب -ولا يزال- قوة ثقافية متدفقة تُشكّل الأفكار والعقول، وتُؤسّس أنماط السلوك المختلفة التي يسير عليها المجتمع، وكان للمذهب سلطة تشريعية كاملة لا تُدفع ولا تُنكر، وواجب الجميع التسليم لها، والانقياد لمقتضياتها وأحكامها.

غير أن هذا الأمر يختلف في البلاد الإسلامية، بين مُوحّد ومُعدّد في المذاهب، وبين قديم راسخ وجديد حادث. والمذاهب كثيرة ومتعددة، وبينها من الاختلاف في الأصول والفروع ما لا يخفى، وكذلك أثرها في الثقافة والأعراف

(١) الثعالبي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٥٨.

(٢) المسعودي، محمد بن رديد. **المعتمد من قول الشافعي على الجديد**، الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٦م، ص٨٧.

والقوانين يختلف من بلد إلى بلد، ولا يصح أن تكون وصفة الانطلاق من المذهب والانفتاح على غيره واحدة في البلاد كلها.

ولا يصح أيضاً في هذا الشأن التعميم والإطلاق؛ إذ إننا نتحدث عن أصل عظيم سيكون له في أمر الاجتهاد والتشريع الدور الخطير، في تقرير كثير من القوانين والأحكام، خاصةً تلك المتعلقة بقضايا المحافظة على الهوية والارتباط بالتراث، ومثل هذا لا يجوز فيه إلا البيان المسهب، والإيضاح المفصّل.

ومن هنا كان لا بدّ من مخرج أَستند إليه لأُثبت لزوم هذا الأصل في الاجتهاد التشريعي المؤسسي، وأُوضح وجه الحاجة إليه، والمقصد الذي أرومه منه.

ولذلك أراني مضطراً إلى أن أنهج نهج التقريب والتمثيل، وذلك بدراسة أنموذج واحد من بعض البلاد الإسلامية، تتجسّد فيه كل العناصر الثقافية والتراثية التي ألمحْتُ إلى بعضها، وتظهر فيه الفائدة الشرعية والقانونية التي ما فتئْتُ أذكرها.

وهذا الأنموذج هو الأنموذج المغاربي؛ فإن فيه من خصائص الوسطية والاعتدال، والعراقة والأصالة، والمعاصرة والتجديد، ما يجعله أصلاً للقياس، ومحلّاً للتقدير والاعتبار. وهكذا يجوز لكل دارس في غير البلاد المغربية أن ينظر إلى مذهب بلده من نفس المنظار المعرفي والتشريعي الذي يرى منه الدارس المغربي مذهبه المالكي كما سأُبيّنه وأُفصّله.

بلاد المغرب -كما لا يخفى- من أعرق البلاد الإسلامية تشّبثاً بالمذهب المالكي، واتباعاً لأحكامه، ولهذا المذهب من الحظوة والأثر في الحياة والتاريخ والهوية المغربية ما لا يجوز لمنصف دارس أن يغضّ الطرف عنه، ويُعرض عن بحثه ودرسه وهو يسوس قضايا هذا المشروع الكبير.

فليكن إذن بسط هذا الأمر بالقدر المطلوب، والبيان الواضح المقنع.

٢- في دواعي الانطلاق من المذهب المالكي في البلاد المغربية

ليست الدعوة إلى الانطلاق من المذهب المالكي قولاً بالتشهي، أو رأياً مجرّداً عن دوافعه الموضوعية، ودواعيه الشرعية والقانونية، وبواعثه التاريخية والثقافية؛ إنه تدبير يرعى الأصول والأعراف التي نشأ عليها المجتمع، ويحفظ عناصر الاستقرار والبساطة في تناول الموضوعات الحادثة والنوازل الطارئة، وأكثر من هذا أنه يربط الاختيارات التشريعية للبلد بأصح المذاهب أصولاً، وأغناها فروعاً، وأقربها إلى منابع الهدي القرآني والتوجيه النبوي.

أ- الدواعي الذاتية:

المذهب المالكي في بنيته الشرعية وتكوينه المعرفي يتوافر على عناصر من القوة والأصالة، والمرونة والاعتدال لا تُعرف في غيره؛ فهو يستمدّ من فقه أكابر الصحابة الذين ورثوا علم النبوة، وتواتر عنهم علماً وعملاً، وقضاءً وإفتاءً، فلذلك غلبت عليه الرواية أكثر من غيرها.

إن مَن تأمّل السيرورة التاريخية لمذهب مالك لا يمكن إلا أن يخلص إلى خلاصة جامعة، مفادها أن مذهب مالك ما هو في الحقيقة إلا ذلك الإرث الفقهي والأصولي الاجتهادي الذي تواتر عن جلّة علماء المدينة الكبار، وتواضع عليه فقهاء الصحابة العظام. وعلم الصحابة أكثره نبوي، ولم يكن لمالك في هذا حظّ التأسيس كما نتداول ونتدارس، بل كان حظّه الرواية والتحقيق، والاتباع؛ فإن مالكاً هو آخر حلقة في مذهب مالك، وكل مَن قبله قاعدة وأصل لفقهه واجتهاده، وكل مَن بعده أخذ عنه، وهم عيال عليه. قال ابن تيمية: "لا ريب عند أحد أن مالكا رضي الله عنه أقوم الناس بمذهب أهل المدينة رواية ورأيا..."[1] وقال في موضع آخر: "مذهب أهل المدينة النبوية أصح مذاهب أهل المدائن الإسلامية شرقا وغربا في الأصول والفروع."[2] وقال أيضاً: "وكان أهل المدينة فيما

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٢٩٤.

(٢) المرجع السابق، ج٢٠، ص٢٩٤.

يعملون: إما أن يكون سنة عن رسول الله ﷺ، وإما أن يرجعوا إلى قضايا عمر بن الخطاب، ويقال إن مالكا أخذ جل الموطأ عن ربيعة، وربيعة عن سعيد بن المسيب، وسعيد بن المسيب عن عمر، وعمر محدث..."[1]

وعن عمر وأمثاله أخذ فقهاء المدينة السبعة، وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وخارجة بن زيد، وسليمان بن يسار، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام. وورث علم هؤلاء جلّة من العلماء الكبار من أمثال ابن شهاب الزهري، ويحيى بن سعيد، وزيد بن أسلم، وربيعة، وأبي الزناد، وعن هؤلاء أخذ مالك.[2]

ولم يكن فقه عمر اختياراً انفرادياً، أو اجتهاداً أحادياً، بل كان عملاً شورياً يأخذ برأي الصحابة ما أجمعوا على قول، وكان من مشاوريه عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وعائشة، وغيرهم...[3]

ومن هنا نخلص إلى أن مذهب مالك هو أصل المذاهب كلها، وموطّؤه هو النسخة الأم الأولى لفقه الإسلام وأحكامه واجتهاداته، وعلى سننها جاءت طبعات المذاهب المختلفة. و"من تتبع المذاهب ورزق الإنصاف، علم لا محالة أن الموطأ عدة مذهب مالك وأساسه، وعمدة مذهب الشافعي وأحمد ورأسه، ومصباح مذهب أبي حنيفة وصاحبيه ونبراسه، وهذه المذاهب بالنسبة للموطأ كالشروح للمتون..."[4]

إن اختيار الانطلاق من مذهب مالك في البلاد المغربية هو من أهم الضمانات التي تصلنا بأصول الإسلام الصحيحة ومقاصده العظيمة من دون

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣١٢.

(٢) عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، مرجع سابق، ١٩٨٢م-١٩٨٣م، ج٢، ص٤٧.

(٣) الدهلوي، شاه ولي الله. **حجة الله البالغة**، تحقيق: محمود طعمة حلبي، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧م، ج١، ص٣٣١.

(٤) الجيدي، عمر. **مباحث في المذهب المالكي بالمغرب**، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٣م، ص١٦٠.

أيّة وسائط، فالبحث الفقهي بأصول مالك، وقواعد مالك، وروايات مالك، واختيارات مالك، هو بحث بالعُدّة الأقرب إلى أصالة الإسلام وحقيقته. "وبكل حال فإلى فقه مالك المنتهى، فعامة آرائه مسددة، ولو لم يكن له إلا حسم مادة الحيل ومراعاة المقاصد لكفاه..."[1]

من عناصر القوة والعمق والإحاطة التي يتوافر عليها مذهب مالك توسّعه في الأصول، ومرونته في الأخذ بقواعد كثيرة من قواعد تفسير النصوص، "وهو مذهب المصلحة والاستصلاح، والاستحسان المصلحي، والتفسير المصلحي للنصوص، وهو المذهب الحازم في درء المفاسد، وسد الذرائع، واستئصال أسبابها، وهو المذهب الذي يعتني عناية فائقة بمقاصد المكلفين ونياتهم، ولا يقف عند مظاهرهم وألفاظهم، وهو من أكثر المذاهب -إن لم يكن أكثرها- تعليلاً للأحكام الشرعية المتعلقة بمجال العادات والمعاملات."[2]

فهذه الأصول والقواعد عليها مدار الاجتهاد، وبها تضبط قضاياه، وتساس مسائله، وقد غدت بسبب الصحوة التشريعية المعاصرة نظريات أصولية وفقهية متكاملة، لها أبعادها الفلسفية والمقاصدية، وأجهزتها المفاهيمية، وامتداداتها، وتقاطعاتها، ومجالاتها العملية والوظيفية... وسأعرض طائفةً من هذه الأصول والقواعد المختارة؛ بغرض إقامة الدليل على ثراء هذا المذهب، وقوة أحكامه، وسداد آرائه، وسأقصر الكلامَ على أمهات القضايا التي ينظر فيها مَن يختص بمباشرة قضايا الاجتهاد المؤسسي الذي ذكرْتُ من صعوبته وخطورته ما ذكرْتُ، ولن أذكر إلا ما اختص به مالك، أو اشتُهر عنه دون غيره.

- رعاية المقاصد:

وهو أصل قد فرغنا من الكلام على أحكامه وقواعده آنفاً، وهو أصل مالكي، وعن مالك اشتُهر، وإليه المنتهى في تأصيله وضبطه، وإعماله في

(١) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٨، ص٢٩.

(٢) الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص٢٥٨ وما بعدها.

مسائل كثيرة أُثرت عنه. وقد بسط الإمام الشاطبي أحكام ذلك وقواعده في كتابه "الموافقات"، وجمعها وألّف بينها الدكتور أحمد الريسوني في نظريته المعروفة "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي."[1]

- **سدّ الذرائع:**

"وهو من أصول الاستنباط الفقهي المهمة عند المالكية، وليس في المذاهب الفقهية الأربعة المنتشرة، ولا في غيرها من بلغ في أخذه بهذا الأصل مبلغ المذهب المالكي."[2] وفي كتاب "إعلام الموقعين" لابن القيم فَصْل مهم بَيّن فيه المنزلة الكبيرة لمبدأ سدّ الذرائع في الدين، وانتهى فيه إلى أن سدّ الذرائع هو أحد أرباع التكليف.[3]

وقاعدة سدّ الذرائع قاعدة عظيمة حاكمة في كل مسألة من مسائل الإسلام، وأهم مقتضى فيها أنها راعية لمقاصد الشريعة، مانعة من الاجتراء عليها، مبطلة كل تحايل عليها، ولو جاء ظاهر ذلك على ترتيب ما نطقت به ألفاظها، فالعبرة بحصول القصد، وليس بحصول الشكل، وعلى ذلك بنى المالكية قولهم بتحريم الحيل في الشريعة.

- **قاعدة العادة محكمة:**[4]

ومعنى القاعدة أن العوائد التي تواضع عليها الناس، والأعراف التي تواطؤوا عليها، يُرجع إليها، ويُحتكم إليها فيما لا ضابط له من جهة الشرع أو اللغة؛ إذا كان صحيحاً لا منكر فيه، ولا ضرر منه. والأصل في ذلك قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ لِتَذۡهَبُواْ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِن كَرِهۡتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ١٩]، وقوله

---

(١) المرجع السابق، ص٦٩.

(٢) البرهاني، **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٦١٥.

(٣) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص١١١ وما بعدها.

(٤) الحموي، **غمز عيون البصائر**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٥.

سبحانه: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]. قال القرطبي: "المعروف والعرف والعارفة كل خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس."[١] ومثال ذلك قضاؤه ﷺ: "أَنَّ حِفْظَ الحوائط بالنهار على أهلها، وأَنَّ حِفْظَ الماشية بالليل على أهلها، وأَنَّ على أهل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل،"[٢] فإن هذا هو ما يقتضيه الحال يومئذٍ. ومالك هو إمام الأخذ بالعرف والعادة، وعليها يبني كثيراً من اجتهاداته وأحكامه، بل إنه فرّع على هذا الأصل أصلاً آخرَ عُرف به واشتُهر عنه، هو اعتبار عمل أهل المدينة حجة مثبتة لنوع خاص عنده من الأحكام.

إن التحاكم إلى العادة على هذا النحو الذي ذكرته أصل مهم من أصول الإقناع بسماحة الشريعة وصلاحها، ومراعاتها لأحوال الناس وطبائعهم، وبه تتأكد الحقيقة التي ذكرتها سابقاً، وهي أن ورود أحكام الشرع على تصرفات المكلفين، إنما يتنزل في الغالب الأعم منزلة التقويم والتصحيح لما فسد منها، وإقرار ما صلح منها، ولا يتعدى المقام ذلك إلى النسخ والتغيير إلا في حالات محدودة أغلبها يرجع إلى أصول العقائد، وقواعد المعاملات، وأمهات الأخلاق. أمّا ما عدا ذلك، فالإسلام ليست له مشكلة مع مكارم العادات، ومحاسن الأعراف عامة كانت أو خاصة، وهذا أصل عظيم النفع، غزير العطاء، لا بدّ أن يراعيه الفقيه المجتهد وهو ينهض بمهمة النظر في تنظيم العلاقات والمرافق بعين الشرع واعتبار الواقع.

- مراعاة مقاصد المكلفين:

أي اعتبار ما ترمي إليه نياتهم، وتهدف إليه تصرفاتهم، وليس مباني أفعالهم أو ألفاظهم، فمتى ظهرت مقاصد الفعل لم يلتفت إلى مبناه، ويحمل على المعنى الموافق للقصد.[٣]

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٧، ص٣١٠.

(٢) السجستاني، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢١، كتاب: الإجارة، باب: المواشي تفسد زرع قوم، حديث رقم ٣٥٧٠.

(٣) الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص٦٩.

ولهذه القاعدة فروع لا تحصى في أبواب من العقود والمعاملات؛ كاليمين، والطلاق، والقضاء، والجنايات، وغيرها، وهي تفتح باباً واسعاً من أبواب حسن تنزيل النصوص منازلها، وتضع بين يدي المجتهد ميزاناً مستقيماً لحسن تأويل أفعال المكلفين وتفسيرها، وحملها على معانيها المرادة الأصلية، ممّا يؤدي إلى نتائج صائبة وعادلة.

"بالرغم من أن جميع المذاهب اعتبرت قاعدة "الأمـور بمقاصدها"، فإن المذهب المالكي يبقى رائد المذاهب في مراعاة مقاصد المكلفين، وبناء الأحكام عليها. ويؤكد ابن العربي قبل الشاطبي هذا الأصل المالكي، فيقول: "ولا تتعلق بالألفاظ إلا أن ترد على موضوعاتها الأصلية في مقاصدها المطلوبة، فإن ظهرت في غير مقصدها لم تعلق عليها مقاصدها، ألا ترى أن البيع والشراء معلوم اللفظ والمعنى، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ﴾ [التوبة: ١١١]. وإذاً فمتى ظهرت المقاصد أخذ بها وبني عليها، ولا عبرة باللفظ، ومتى ثبت اللفظ وتردد بين معنيين أو أكثر حمل على المعنى الموافق للقصد. وهنا قد راعى الإمام مالك قصد المكلف، ومن أقواله أيضا المراعية لقصد المكلف في الفعل، ما جاء في الموطأ في: باب القصاص في القتل: قال مالك، في الرجل يمسك الرجل للرجل فيضربه فيموت مكانه: إنه إن أمسكه، وهو يرى أنه يريد قتله قتلا به جميعا. وإن أمسكه وهو يرى إنما يريد الضرب مما يضرب به الناس، لا يرى أنه عمد لقتله، فإنه يقتل القاتل، ويعاقب الممسك أشد العقوبة. ويسجن سنة؛ لأنه أمسكه. ولا يكون عليه القتل."[(١)] وممّا تفرّع عن هذا الأصل من القواعد:

قاعدة: "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه."[(٢)]

---

(١) "مراعاة مقاصد المكلفين" مقال منشور في الموقع الإلكتروني لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب:

- http://www.habous.gov.ma/ar/detail.aspx?id=638&z=27&s=13

(٢) الحموي، **غمز عيون البصائر**، مرجع سابق، ص٤٥١.

قاعدة: "لسان الحال يتنزل منزلة المقال."(١)

قاعدة: "الرخص لا تناط بالمعاصي."(٢)

يُذكر أن ميزة السعة والغنى في المذهب المالكي ليست قاصرة على جوانب التأصيل والتقعيد، وإنما تمتدّ لتشمل كتب الفروع، والقواعد الفقهية، وكذلك الاتجاهات والمدارس، وهي ميزة قلّما توافرت لغير مذهب مالك؛ ففيه مدرسة البغداديين، وهم الأقوى جدلاً، والأصوب افتراضاً واستدلالاً، وفيه مدرسة الحجازيين والمصريين، وهم الأوفق في تحقيق النصوص وتتبع الروايات، وفيه مدرسة الأندلسيين، وهي وإن كانت قريبة من مدرسة المصريين، إلا أن فيها منزعاً ملحوظاً للجميع بين محاسن الفريقين.

صفوة القول إذن أننا أمام صرح عظيم، وبناء شامخ يُقدّم لنا زخماً كبيراً من الاختيارات التأصيلية، والتقعيدية، والمقصدية، التي ترسم أمام الباحث المجتهد المنهج الواضح لسياسة قضايا الاجتهاد المنظّم بكل ثبات وعلمية وموضوعية.

ب- في الدواعي الثقافية والتاريخية:(٣)

إن الانطلاق في العمل الفقهي الاجتهادي من المذهب المالكي هو عنصر من عناصر الهوية المغربية، ومقوّم من مقوّماتها الحضارية والتاريخية؛ إذ لا يستقيم في عقل المغربي البسيط الذي تعبّد بالمذهب المالكي، وتفقّه بأحكامه، وورث تراثه منذ نحو ثلاثة عشر قرناً، واعتزّ بأصوله، وفروعه، وأعلامه، وكتبه، ولم يجرّب أو يعرف طوال هذه القرون غيره -لا يستقيم- أن يقبل ببديل عن مذهب امتزج بحياته وتفكيره.

---

(١) الونشريسي، **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، مرجع سابق، ص٣١٥.

(٢) الندوي، **القواعد الفقهية: مفهومها نشأتها تطورها دراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها**، مرجع سابق، ص١٠٢.

(٣) أشركت الحديث عن الدواعي الثقافية مع الدواعي التاريخية؛ لأن الصيرورة التاريخية للخبرات العرفية والتجارب الإنسانية، هي التي تُبلور الأنماط السلوكية للمجتمع، وتُشكّل أنساق التفكير والممارسة فيه؛ أي إنها تصنع الإنتاج الثقافي، فكانا متداخلين متكاملين بهذا الاعتبار.

ومن الكلمات المُعبّرة عن هذا المعنى ما ذكره الأستاذ الطيب سلامة عن أسباب انتشار المذهب المالكي بإفريقيا والمغرب؛ إذ قال: "امتزج هذا المذهب بعقلية المغاربة، حتى أصبح جزءا من القومية الإفريقية والمغربية بصورة عامة، فقد اقترن المذهب المالكي عند أهل المغرب بجملة من المعاني منها أنه هو الدين وهو الإسلام دون سواه ولهذا اعتبروا -وخاصة العامة- أن من تخلى عنه فكأنما تخلى عن الإسلام، ومنها أنه مذهب الأمة بطبقاتها الشعبية، فالمالكية هي المغرب، وكأنها خلقت له وخلق لها."[(١)]

"المغربي شديد الاعتزاز بالمذهب المالكي، وشديد الفخار بتمسكه بخدمته لهذا المذهب حتى أمكن القول بأن المواطن المغربي يشعر بأنه مؤتمن على الفقه المالكي، وهذه الظاهرة كان لها أفضل الأثر في مسيرة المغرب التاريخية، لأنها أسهمت في تكوين شخصية مغربية منسجمة ذات عقيدة واحدة، وذات مذهب واحد."[(٢)]

إن أحد أهم عوامل الفتور الحضاري الذي تعانيه أمتنا يكمن في أنها تحاول أن تستمد أسباب نهوضها من تجارب غريبة عن هويتها وثقافتها، وتغامر بالنسج على منوال وافد على حضارتها، مقطوع الصلة بتراثها وتاريخها.

لقد جرّبت الأمة في فترات قريبة الحلول الاشتراكية والرأسمالية في اقتصادها وسياساتها، وحاولت أن تقطع الارتباط بماضيها متصورة أنه سبب نكبتها وتراجعها. وكل ذلك كان يصطدم بحاجز الارتباط الثقافي والتاريخي، والرفض الفطري للهيمنة الوافدة التي يبديها القطاع العام من الشعب.

ومع تزايد الاهتمام بالبُعْد الثقافي والتاريخي في تقدم الأمم ورقيها، وتنامي

(١) سلامة، الطيب. المذهب المالكي وعوامل انتشاره بإفريقيا والأندلس، مجموع أشغال ملتقى الإمام محمد بن عرفة، منشورات الحياة الثقافية، تونس، ١٩٧٦م، ص ٣٤.

(٢) هداية الله، عبد اللطيف. **أثر الفقه المالكي في القانون المغربي**، عين الشق: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨م، ص١٧١.

الدعوات الرامية إلى الارتباط بالهوية والعودة إلى الدين، واستلهام المشروعات النهضوية والمبادرات التنموية من فصولهما ومضامينهما؛ لا يمكن للباحث المنصف إلا أن يؤكد ضرورة الانطلاق من المذاهب وأهميتها في مباشرة قضايا التشريع على نحوٍ ينهض بتكاليفها أقوم نهوض، ولا يعيق مسيرتها الاجتهادية.

ت- الدواعي القانونية:

أعني بالدواعي القانونية أن مراعاة عنصر الانسجام بين المقتضيات القانونية التي تُطبّق اليوم في واقع الحياة، والمتغيرات التي سيُحدثها الاجتهاد المؤسسي، تستدعي منّا البحث عن أَولى المذاهب والآراء الفقهية قياماً بوظيفة الجمع والتقريب، والحفاظ على عناصر الاستقرار في تنظيم العلاقات والمرافق الاجتماعية. فإن عملية الربط والتلقيح بين القواعد القانونية والأحكام الفقهية خطيرة وحساسة؛ لأنها تستلزم من جهة دقةً في التحليل والاختيار والاجتهاد، ومن جهة أخرى تسري مقتضياتها في ميدان الفعل والتعاقد القانوني، فإذا لم نحسن الاختيار، ظهر من ذلك آثار غير مرغوبة على الأفراد، والمجتمع، والمؤسسات، والقيم، والأخلاق.

وتفصيل ذلك أننا إذا نظرنا إلى واقعنا الذي نريد أن نُطبّق عليه هذه الرؤية، فلن نجد حاجة كبيرة إلى التفكير أو الترجيح، فالأمر يكاد يكون محسوماً سلفاً. فالمذهب المالكي وأحكامه حاضرة متغلغلة في كثير من جوانب التشريع في البلاد المغربية؛ "ذلك أن هناك تلاحماً قوياً في الحياة المغربية سواء في مجال المعاملات اليومية، والمعاملات التجارية، فضلا عن مجال العبادات،"[1] ولذلك أسبابه التاريخية المعروفة، فليس هناك داعٍ أو حاجة إلى العدول عن هذا الاختيار إلى اختيار غيره.

فالتفكير في مثل هـذه الخطوة يضر بمنهجية الاجتهاد التي نتغياها، وبموضوعية الاختيارات التي أردناها، ثم يسوق إلى نتائج باهتة وضعيفة.

---

(١) المرجع السابق، ص١٧١.

ومن هنا، فالذي يظهر لكل دارس مُطّلِع أن ارتباط المذهب المالكي بالتشريع المغربي بات أمراً من المهم استصحابه، واعتباره، والأخذ به في كل عملية تقنين، أو إصلاح تشريعي.

ويبرز ذلك بجلاء في جوانب متعددة من جوانب التشريع، نذكر بعضها للدلالة على أن خيار الانطلاق من المذهب المالكي أمر فرضه الواقع القانوني كما سيتبيّن.

قدّمنا قبل قليل أن المشرّع يستقي أغلب أحكام الأسرة من المذهب الرسمي للبلد، ولا يخفى أن إقرار أحكام فقهية في هذا الشأن يكون له -لا شكّ- تأثير وترابط مع أحكام أخرى تخص أبواب الالتزامات والعقود، ومثال ذلك: ترابط أحكام الأهلية، والحجر، والنيابة الشرعية، والوصايا، وإجراءات تنفيذها مع فصول كثيرة من القوانين المدنية والجنائية على حدّ سواء، بل التوقيع (أو عدم التوقيع) على كثير من الاتفاقيات الدولية التي تخص المرأة، أو الطفل، أو الشباب، أو غيرهم.

ففي المغرب -مثلاً- "يلاحظ من خلال الرجوع إلى المصادر المعتمدة لوضع كل فصل من فصول قانون الالتزامات والعقود، أن واضعي هذا القانون حاولوا التوفيق بين الشريعة الإسلامية والقوانين الغربية، حيث يتم الرجوع في كل فصل إلى مصادر من الفقه المالكي، ومن الفقه الحنفي... وكذلك إلى بعض القوانين الأوربية... ويتضح أن أثر الفقه المالكي في قانون الالتزامات والعقود يشكل نسبة ١٤ في المائة، أما في مجال التشريع العقاري فرغم ظهير ٢ يونيو ١٩١٥م المحدد للتشريع المطبق على العقارات المحفظة الذي وضع في البداية ليطبق ليس فقط على المغاربة، بل على الفرنسيين والأجانب، فإنه أحال على الشريعة الإسلامية بخصوص بعض موضوعاته، ونلمس ذلك في الفصول ٣٠ و٧٥ و١٩٧... أما العقارات غير المحفظة فلم يصدر في المغرب أي قانون وضعي ينظمها... وإنما ظلت خاضعة لقواعد الفقه الإسلامي سواء

قبل الحماية، أو أثنائها، أو بعدها، وحتى بعد صدور قانون التوحيد الذي جعل قانون الالتزامات والعقود هو الواجب التطبيق أمام القضاء المغربي، بقيت تلك العقارات خاضعة لقواعد الفقه الإسلامي."[1]

وهذا الذي يسري في دولة المغرب هو نفسه الذي يسري في باقي الدول المغاربية، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة؛ لأن أصل القوانين في هذه البلاد يرجع إلى القانون التونسي المستمد من القانون الفرنسي ومن الشريعة الإسلامية، ثم جرى استنساخ قوانين معدّلة لباقي دول المغرب العربي في مراحل لاحقة.

ولا يخفى أن الإقرار بالتحاكم إلى قواعد الفقه الإسلامي في شؤون الالتزامات والتعاقد والإثبات، ينطوي -بالضرورة- على حدوث أنواع من التداخلات، والإحالات، والاقتباسات، وكذلك القياسات على أحكام ومواد أخرى من فصول وأبواب شتى من باقي القوانين، وهذا يدركه مَن له أدنى معرفة بالمرافعات، والدفوعات، والتعليلات القضائية التي تُعرض في ساحات المحاكم، وتُنشر على صفحات المجلات المتخصصة في بحوث القضاء والتشريع.

إن هذه القوة القانونية التي يتمتع بها المذهب المالكي لا نثبتها فقط من جهة التغلغل والامتداد التشريعي في قوانيننا الرسمية حسبما ذكرت، بل إن الأمر أبعد من ذلك، فهو يتعدى هذا المقام إلى امتدادات وتأثيرات فقهية مالكية في قوانين أجنبية عن ديار الإسلام، وثقافة الإسلام، ومبادئ الإسلام.

"إن صرح القانون الفرنسي في عهده الأول دخلت في بنائه لبنات كثيرة من الفقه الإسلامي، وبخاصة من مذهب الإمام مالك بن أنس ﵁، فقد كان هذا المذهب هو السائد في بلاد المغرب والأندلس."[2]

ومن أمثلة هذه الآثار التي وقف عليها الأستاذ محمد شمام وناقشها:

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٦.

(٢) شمام، محمد. الفقه الإسلامي وتأثيره في التشريع الوضعي، أشغال ملتقى محمد بن عرفة، تونس، ١٩٧٦م، ص٢١٨.

- حقّ تصرّف المرأة في مالها.

- العمل بالوصية.

- إبطال التصرّفات التي تقوم على التعسّف في استعمال الحق...[1]

فهذه الامتدادات والشهادات كلها تدعم وتؤيد ما ذهبْتُ إليه من إثبات نوع من الارتباط المتين بين الاتجاهات التشريعية الوضعية التي تهيمن على فكرنا القانوني والمذهب المالكي الذي نطمح أن نجعل له ريادةً وقيادةً في تدبير قضايا الاجتهاد المؤسسي.

فالخلاصة أنه إذا أردنا أن نُدوّن الفقه في البلاد المغربية لتقريبه للمحاكم المغاربية، وجب أن نراعي المذهب المالكي قدر الإمكان.[2]

٣- مثال تطبيقي على مسألة خيار الفقد

في هذا المثال اخترْتُ مسألةً من مسائل الفقه القريبة من موضوع بحثنا، ثم سأعرضها للدرس والبحث، قاصداً من ذلك:

- بيان أن فكرة الانطلاق من المذهب لا تُناقض الدعوة إلى الاجتهاد، بل تسدّدها وتكمّلها.

- الوقوف على حقيقة ما نزعمه من القوة الشرعية (الأصولية، والفقهية) لمذهب مالك.

- فهم حقيقة الدواعي الثقافية والقانونية التي تُلحّ علينا حيال ضرورة الارتباط بالمذهب المالكي.

لقد اختلف العلماء في المفقود الذي تجهل حياته، هل يثبت لزوجته الخيار في التطليق أم لا؟

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٨ وما بعدها.

(٢) الخمليشي، **وجهة نظر**، مرجع سابق، ج١، ص١٥.

يرى مذهب الحنفية أن امرأة المفقود لا تحلّ حتى يصح موته. قال صاحب "البحر الرائق" في تعليل رأيهم: "لأن النكاح عرف ثبوته، والغيبة لا توجب الفرقة، والموت في حيز الاحتمال، فلا يزال النكاح بالشك."[1] وقال السرخسي في "المبسوط": "لأن نكاحه حقه، وهو حي في إبقاء ملكه وحقه عليه، ولو مكنا زوجته من أن تتزوج كان فيه حكم بالموت ضرورة، إذ المرأة لا تحل لزوجين في حالة واحدة، فيجب قسمة ماله أيضا، وذلك ممتنع ما لم يقم على موته دليل موجب له."[2]

ومذهب الشافعية مثل مذهب الحنفية، وقولهم مروي عن علي وابن مسعود.[3]

أما مذهب المالكية والحنابلة فهما يحكمان بالخيار للزوجة، بحجة أنه ضرر يجب رفعه، ثم اختُلف بعد ذلك، فقال الحنابلة: إذا كان ذلك بغير عذر، وقال المالكية: حتى لو كان بعذر.[4]

وللمالكية في تحديد أنواع الفقد، وما يجب فيه من الأحكام تفصيل طويل. قال ابن رشد الحفيد: "قال مالك يضرب لامرأته أجل أربع سنين من يوم ترفع أمرها إلى الحاكم، فإذا انتهى الكشف عن حياته أو موته فجهل ذلك ضرب لها الحاكم الأجل، فإذا انتهى اعتدت عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرا وحلت، قال: وأما ماله فلا يورث حتى يأتي عليه من الزمان ما يعلم أن المفقود لا يعيش إلى مثله غالبا. فقيل: سبعون، وقيل: ثمانون، وقيل: تسعون، وقيل: مائة فيمن غاب وهو دون هذه الأسنان، وروي هذا القول عن عمر بن الخطاب، وهو مروي أيضا عن عثمان وبه قال الليث...

(١) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، ج٦، ص١٤٧.

(٢) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥.

(٣) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٨.

(٤) العقيلي، أحمد. **الزواج والطلاق في الشريعة الإسلامية**، مصراته: الدار الجماهيرية، ١٩٩٠م، ص٢٣٤. وانظر أيضاً:

- العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٩، ص٤٣٠.

والمفقودون عند المحصلين من أصحاب مالك أربعة: مفقود في أرض الإسلام، وقع فيه الخلاف،[1] ومفقود في أرض الحرب، ومفقود في حروب الإسلام، أعني فيما بينهم، ومفقود في حروب الكفار... فأما المفقود في بلاد الحرب، فحكمه عندهم حكم الأسير، لا تتزوج امرأته، ولا يقسم ماله حتى يصح موته، ما خلا أشهب، فإنه حكم له بحكم المفقود في أرض المسلمين، وأما المفقود في حروب المسلمين، فقال إن حكمه حكم المقتول دون تلوم وقيل يتلوم له بحسب بعد الموضع الذي كانت فيه المعركة وقربه، وأقصى الأجل في ذلك سنة، وأما المفقود في حروب الكفار، ففيه في المذهب أربعة أقوال، قيل حكمه حكم الأسير، وقيل حكمه حكم المقتول بعد تلوم سنة، إلا أن يكون بموضع لا يخفى أمره، فيحكم له بحكم المفقود في حروب المسلمين، والرابع حكمه حكم المقتول في زوجته وحكم المفقود في أرض المسلمين في ماله. أعني يعمر، وحينئذ يورث، وهذه الأقاويل كلها على تجويز النظر بحسب الأصلح في الشرع، وهو الذي يعرف بالقياس المرسل، وبين العلماء فيه اختلاف أعني القائلين بالقياس."[2]

هذه هي جملة الأقوال الفقهية المروية في الموضوع.

فإذا أردنا الآن أن نبحث هذه الأقوال على مقتضى ما رميْتُ إلى بيانه، لن نجد كبير حرج في أن نقول: إن قول مالك في المسألة أقرب إلى ميزان العدل، وأوفق في تحقيق المصلحة، فلذلك يجوز الاعتداد به هنا، والتعويل عليه. وبيان ذلك أذكره في عناصر جامعة:

---

(١) "قالوا لا يحكم بموته إلا أن يبلغ من الزمان ما لا يحيا إلى مثله، واختلفوا اختلافا شديدا في مدة التعمير، فروي عن مالك أنها سبعون، وتبعه ابن القاسم، وأشهب، وروي عنه أنها ثمانون، وبه أخذ بن أبي زيد، وأبو الحسن القابسي، وبه يفتي القاضي ابن السليم، وابن زرب، وغيرهما." انظر:
- الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن علي. **شرح الخرشي على خليل**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٤، ص٤٨.

(٢) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٨ - ٨٩.

أ- إن أساس مذهب مالك رعاية المقاصد، وحفظ مصلحة الأعراض والأموال، وهذا معنى عظيم، ونظر لطيف. ووجه ذلك أن مذهب مالك لا يقطع بمُدد التعمير والأحكام والأحوال المترتبة عليها إلا على جهة أنه يثبت من ذلك مصلحة ظاهرة، فإن ظهر ما ينقض ذلك، أو يضعفه، تحوّلنا إلى غيره إذا رجحت مصلحته، وبقينا مع ذلك في مذهب مالك وأصول مالك المصلحية. فالمجال، إذن، مفتوح لا حرج فيه علينا ولا كلفة؛ لأن الأساس الأصولي للمسألة أرحب وأوسع، ولا يخفى أن نهج هذا السبيل تجديد لاجتهاد مالك، فهو ينطلق من أصوله وقواعده المدنية المتوارثة، ولا يجمد عليها، بل ينفتح على غيرها، متى ظهر لذلك وجه صحيح، وفائدة جليلة، وهذا يدل على المرونة التي يتمتع بها مذهب مالك، والقدرة على التكيف مع مقتضيات الحياة الطارئة.

ب- إن التفصيل الفقهي في مذهب مالك غني وثري بالآراء والأقوال، فهو يسمح بفسح المجال أكثر للاختيار، والترجيح، والتخريج، ولا يخفى أن الجمود على قول واحد فيه حرج ومشقة، بعكس تعدد الآراء، ففيه سعة وفسحة. ومثل هذا أيضاً: مسألة "من قال لزوجته أنت علي حرام"، فقد جمع فيه ابن القيم ما يزيد على عشرين قولاً، منها خمسة أقوال للمالكية تغني عن أغلب ذلك كله.[1]

ت- مذهب مالك الذي أُرجّحه؛ مقتضياته القانونية هي من باب الأحوال الأسرية، لكن لها صلة قوية بقانون الإجراءات المدنية، خاصةً الفصول التي تُنظّم أحوال الغيبة من التسيير القضائي لمال المفقود ورعايته وتنميته، والكيفيات القانونية للتصريح بوفاته في الظروف العادية أو الاستثنائية، وكل هذا من أحكام التدبير المالي لثروة المفقود المقرّرة بالنصوص القانونية.

والمقصود من إيراد هذا الربط التنبيه على أن هذه المقتضيات أصبحت جزءاً من الممارسة القانونية والحقوقية في مجتمعنا، يعسر التغاضي عنها، أو تجاهلها؛ فقد بُني على ذلك حقوق والتزامات، واستُصدرت أحكام خطيرة في

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٥.

اكتساب الثروة أو نزعها من أصحابها، وشاع ذلك بين الناس، وصار حكماً فاشياً مقرّراً؛ أي إنه صار جزءاً من الممارسة الاجتماعية والثقافية المتداولة في المجتمع، بل الأكثر من هذا أنه أصبح قاعدةً قانونيةً ثابتةً، ليس فقط في البلدان التي تأخذ بمذهب مالك، وإنما في عموم بلدان المسلمين، وهذا يؤكد قوة مذهب مالك، وصحة اختياراته الاجتهادية.

ث- إذا نظرت في قول المذهب من وجهة فطرية طبيعية بعيدة عن التحليل الأصولي والفقهي، فإن نظرك سيقودك إلى قول مالك -رحمه الله-، وهو القول بإثبات الخيار للزوجة؛ فإنه لمّا غاب الزوج غاب الإحصان، وتعطّل مقصد الزواج والإنجاب، بل إن مسمى الأسرة نفسه قد انفرط عقده، وضاع شمله، فأين هي رعاية الزوج؟ وأين هي الأسس المستقرة التي ينبني عليها بيت الزوجية؟ والجواب أن لا شيء من ذلك حاصل، ومن كابر في ذلك فليفترضه في نفسه أو في أعزّ أقربائه، فسيظهر أمامه الحقّ ناصعاً، ولهذا كله نَصّ المشرّع في جميع البلاد المغربية على أنه إذا غاب الزوج عن زوجته مدّة يلحقها منها ضرر أمكنها طلب التطليق.

وصفوة القول في هذا الأصل: إن الانطلاق من مذهب البلد، والانفتاح على غيره من المذاهب، بالشروط المرعية المذكورة، يُؤمّن للباحث المجتهد مجالاً واسعاً من مجالات الاختيار السديد، والارتباط الأسلم والأقرب بالهوية والثقافة والتراث؛ وذلك باستحضار خبرات هذه المذاهب واستصحابها في التشريع والاجتهاد، والإفادة من بدائلها وحلولها في مباشرة قضايا الاجتهاد المؤسسي.

خامساً: الاجتهاد الجماعي

من أهم الأصول التي يقوم عليها بناء الاجتهاد المؤسسي "الاجتهاد الجماعي"، فإنه لا قائمة له إلا به؛ وذلك "لأن تمتع فرد واحد بالصفات التي تؤهله للاجتهاد الفردي أصبح مستبعدا في العصور المتأخرة، وهذا هو السبب

في قفل باب الاجتهاد الفردي الذي نرى أن ظروف عصرنا قد تجاوزته، ولا بد أن يحل محله الاجتهاد الجماعي."[(١)]

وهو ركن أصيل لا يتجزأ من منظومة الاجتهاد المؤسسي العامة، وفلسفته الكلية، وحقّه أن يُقدّم على ما سواه من المقوّمات والأصول التي ذكرْتُ من جهة الاعتبار والسبق الذهني، لكنّ هذه الأخيرة من جهة اعتبار الحاجة والأهمية، والقيمة العلمية والوظيفية أولى وأحقّ، فلذلك قُدمّت عليه في الذكر.

إن موضوع الاجتهاد الجماعي هو من أهم بحوث الساعة، وقد كتب فيه باحثون كثر، وخُطّت فيه دراسات وافية وغنية، وقد اطلعْتُ -بحمد الله- على كثير ممّا كُتب في الموضوع، لكنّ السمة البارزة التي خلصْتُ إليها هي غياب النظر إلى الواقع التشريعي، وعدم العناية بالحاجات الثقافية والاجتماعية، والمقتضيات السياسية والقانونية التي تضبط علاقاتنا المختلفة، وتدار بها دقّة الحياة اليوم.

ومن المعالجات غير المقبولة التي تتداولها كثير من هذه البحوث، أنها تختزل القضية في الأحكام، والقواعد، والمشروعية، والقراءة التاريخية، والتحليل الوصفي لتجارب المجامع الفقهية التي تشتغل -اليوم- بآلة الاجتهاد الجماعي، وكأن المشكلة التي تواجه الشريعة -اليوم- هي مشكلة إنتاج الأحكام وإصدار الفتاوى، لا مشكلة الهيمنة على نظام التشريع وأسلمة مرافقه.

إن محاولات التعرّض لوظائف التنزيل والتوظيف والمواكبة للواقع التشريعي الجديد في مجال التقنين والدسترة، والإدارة والاقتصاد، والسياسة والإعلام، لا تزال قليلةً ويسيرةً. وأغلب الدراسات في هذا الموضوع لم تنفذ بعدُ إلى صُلبه، ولم تخبر أبعاده وخلفياته المتداخلة، فبقيت بسبب ذلك على هامش الواقع. ولكن، بالرغم من كل ذلك تبقى تقاطعات هذه البحوث مع مرادنا هنا كثيرةً وواضحةً. لذا، يمكن الإفادة منها في جوانب معرفية كثيرة من غير تبخيس أو تنقيص.

---

(١) الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢م، ص٣٨١.

١- المقصود بالاجتهاد الجماعي، وبيان مشروعيته

أ- المقصود بالاجتهاد الجماعي:

الاجتهاد الذي نعنيه هو الاجتهاد الذي فرغنا من تفصيل أحكامه؛ أي هو استفراغ الوسع من أجل درك حكم شرعي. و"الجماعي" نسبة إلى الجماعة، لا إلى الفرد، وبيان ذلك أن الذي يبذل هذا الوسع هو الجماعة التشريعية التي تضم فقهاء الشريعة وخبراء العصر، وليس الفرد العالِم الواحد. ولكن، على أيّ شكل؟ وبأيّة صفة؟ وتحت أيّة ضمانات؟ وبأيّة شروط؟

لا يهم أن نُعجّل بطرح مقولة تعريفية جامعة للاجتهاد الجماعي، ثم نكرّ عليها بالبيان، كما يُفضّل ذلك كثير من الباحثين، بل الأهم الذي ينبغي أن يشغل به الباحث نفسه، هو ضبط عناصر الفعل الجماعي التي لا يتحقق مفهوم الاجتهاد المؤسسي إلا بها:

أولها: استفراغ الوسع من طرف جميع أعضاء الهيئة التشريعية الاجتهادية، وبذل أقصى الجهد بالبحث والاستقصاء والاستشارة والاستفادة من مناهج البحث العلمي التي أثبتت جدارتها في تحليل الظواهر الاجتماعية والإنسانية وتقويمها، والخبرة بأبعادها، والكشف عن بواطنها وحقائقها.

ومحلّ الجهد هنا غير مقصور على الجهد الشرعي الذي يبذله الفقهاء، وإنما يتعداه إلى الجهد الطبي والإداري والمالي والبيئي... الذي يبذله خبراء العصر، وهذا ملمح مهم وظاهر؛ سواء من جهة المنهجية العلمية، أو من جهة المنهجية الشرعية في استخلاص الأحكام والقواعد، وكلا الجهدين شرعي باعتبار المراد والمقصد العام، لا باعتبار الاصطلاح الجاري لمفهوم الشرع. وضابط هذا الفرد ليس هو الإحساس بالعجز عن مزيد من الطلب، كما يقول بذلك أكثر الأصوليين؛ فهذا لا يُتصوّر في القضايا التي يتداول الرأي فيها جماعة من الفقهاء والخبراء، بل ضابطه -فيما أرى- هو استنفاذ الشرائط والمراحل والإجـراءات العلمية والمنهجية التي ستقرّها مؤسسة الاجتهاد ضمن رؤيتها

المؤسسية لوظيفة التشريع، فإذا تحقق ذلك على الوجه الصائب كان علامةً على بلوغ الغاية في الاجتهاد، وضابطاً لكمال تحققه.

ثانيها: التداول والتشاور، والمقصود أن وصف الاجتهاد بأنه جماعي لا يتحقق إلا باشتراك الجميع في إبداء الرأي، وطرح وجهات النظر التي تظهر لكل واحد في مجال اختصاصه، والتداول في مختلف ما رشح من الأقوال؛ ردّاً أو قبولاً، تصحيحاً أو تضعيفاً، استفساراً أو إجابةً. وكل بحث يفيد الباحثين، وينير جوانب الموضوع، ويُسلّط عليه الأضواء الكاشفة، فهو من التداول والتشاور، ولا يشترط في هذا أن يطبق الجميع على رأي واحد، فإن هذا متعذّر غالباً في القضايا التشريعية. ولكن، يكتفى في ذلك بما يحقق قدراً مقبولاً من هذا الوصف، أعني اتفاق الأغلبية بعد إعمال منهج التصويت كما بيّنته سابقاً.

من عوائد بعض الباحثين حينما يعرضون لهذا الأمر؛ الاشتغال بالتفريق بين الاجتهاد الجماعي وإجماع الأمة. ومردّ ذلك عندهم يرجع إلى أمرين: اشتراطهم أن يكون الفقيه المشارك في الاجتهاد الجماعي مجتهداً، وتصورهم للاجتهاد الجماعي في صورة واحدة، هي المجامع الفقهية الدولية المعروفة.

فيجيء من هذين الأمرين أن هذا المجمع هو مجمع المجتهدين من علماء الأمة، فيلزم من ذلك الاشتغال بالتفريق بين حصول الإجماع وتحقق قدر من الاجتهاد الجماعي.

أمّا في وضعنا هذا الذي نحن بصدده، فلا وجه لهذا الاشتباه؛ لما تبيّن قبلُ من حقائق عن مفهوم الاجتهاد والإجماع.

ثالثها: وجود القدر الكافي من علماء الشرع، وخبراء العصر بمواصفاتهم المذكورة، وشروطهم المرعية التي سلف بيانها في الفصل السابق.

رابعها: اعتبار موضوع الاجتهاد شرعياً عملياً؛ أي قصر مجال الاجتهاد على الأحكام الشرعية التطبيقية التي تُنظّم العلاقات والمرافق الاجتماعية المختلفة،

وتضبط التصرفات المرتبطة بها، ولا يخفى أن شؤون التقنين والتشريع التي ندندن حولها لا تخرج عن هذا المجال.

يمكن بعد هذا العرض أن نخلص إلى تعريف جامع لمسمى "الاجتهاد الجماعي" الذي نريده، فنقول:

الاجتهاد الجماعي: هو استفراغ الجهد الشرعي والعلمي من طرف هيئة الاجتهاد المنتصبة لهذا القصد، بعد تداول وتشاور بين أعضائها؛ بغرض سنّ القواعد الشرعية القانونية المنظّمة للتصرفات والعلاقات والمرافق المجتمعية.

ب- مشروعية الاجتهاد الجماعي:

في الفصل الأول فرغنا من الحديث عن مشروعية الاجتهاد المؤسسي، وقدّمْتُ هناك ما يكفي من الأدلة الشرعية من القرآن الكريم والسنّة النبوية، ومن الاجتهاد الإسلامي. وكانت خلاصة ذلك المطلب أني تبنّيت القول بفريضة السعي إلى مأسسة الاجتهاد فريضة شرعية، تُسأل الأمة عنها، وتأثم بتركها وإهمالها.

ولا يخفى أن قيام الاجتهاد المؤسسي على ما فصّلته يستلزم شرط الاجتماع على هذا الاجتهاد من طرف أهله المتخصصين بشؤونه، القائمين بها، فكان جزءاً منه، داخلاً في مشمولاته.

ومن هنا، فإن ما ذكرته يغني عن إعادة الكلام هنا. ولكن، لزيادة توضيح بعض الجوانب التي قد يعتريها شيء من اللبس والغموض؛ أختار أن أضيف قدراً يسيراً من البيان في هذا المطلب حتى يكتمل التحرير:

- من القرآن الكريم:

قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقال سبحانه: ﴿ فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى

ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. ومعلوم أن هذه الآية نزلت في أعقاب غزوة أحد، ومقصودها توجيه المسلمين، وعلى رأسهم الإمام النبي ﷺ إلى فضيلة التشاور مع الأمة، وعدم القطع برأي إلا بعد استشارتهم. وموضوع الآية مرتبط بالسياسة والحرب. والآية الأولى أعم في الشؤون كلها، ومقتضى التشاور في قضايا الإمامة لا يتحقق إلا بوجود عناصر الاجتهاد الجماعي كلها، أعني: استفراغ الوسع، وبذل الجهد بالبحث والتداول والتشاور؛ لأجل درك الحكم الشرعي المناسب. ووجود هيئة خبراء الشأن من الفقهاء والمتخصصين.

فلذلك كان هذا من أقوى الأدلة على مشروعية الاجتهاد الجماعي. قال الإمام القرطبي: "قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ ﴾، يدل على جواز الاجتهاد في الأمور، والأخذ بالظنون مع إمكان الوحي، فإن الله أذن لرسوله ﷺ في ذلك."[(1)]

قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ [الأنبياء: ٧].

فهذه الآية يستفاد منها في معرض التمثّل والتأسّي بأن استفسار أهل العلم واجب على مَن قلّ إدراكه ومعرفته بقضايا الشريعة والحياة، ويؤخذ منها كذلك وجوب أداء فريضة البيان التي أناطها الله بالعلماء، كما يفهم منها جواز أن يكون المرجوع إليه، وهو الذاكر الخبير، جماعةً، وليس فرداً واحداً، ودليل ذلك أن صيغة "أهل الذكر" من صيغ الجمع، فجاز أن تُحمل على ما قصدْتُ. وإذا جاز هذا جاء منه بطريق اللزوم كل عناصر الفعل الاجتهادي الجماعي السابق ذكرها؛ من: التداول والتشاور، وانتصاب المتخصصين في شؤون العلم للنظر في النوازل، وكذلك استفراغ الوسع وبذل الجهد.

- من السنّة الشريفة:

الأمر هنا أبين وأوضح؛ لأن فيه نزوعاً نحو العمل والتطبيق، والشواهد فيه كثيرة، وكلها تفيد بأن اشتراك أهل الاجتهاد من الفقهاء والعلماء في قضايا الفقه

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٣٥.

والتشريع، والاسترشاد بآرائهم، والاستنارة بأفكارهم، والنزول عند الصحيح من أقوالهم؛ كان ديدناً نبوياً، وشريعةً محمديةً لا شذوذَ فيها، ولا محيدَ عنها، ومن ذلك الموقف المشهور للنبي ﷺ في قصة أسرى بدر.

روى أصحاب السير أن النبي ﷺ استشار الصحابة في أسارى بدر، فأشار عليه الصديق أن يطلقهم، ويأخذ منهم فدية تكون لهم قوة على عدوهم، فلعل الله أن يهديهم إلى الإسلام، وقال عمر: لا والله ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكن أرى أن تمكّننا فنضرب أعناقهم، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها. فلمّا كان من الغد، أقبل عمر، فإذا رسول الله ﷺ يبكي هو وأبو بكر، فقال: يا رسول الله، من أي شيء تبكي أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاءً بكيت، وإن لم أجد بكاءً تباكيت لبكائكما. فقال رسول الله ﷺ: أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة، وأنزل الله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَـٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٧- ٦٨].(١)

قال ابن القيم: "وقد تكلم الناس في أي الرأيين كان أصوب، فرجحت طائفة قول عمر لهذا الحديث، ورجحت طائفة قول أبي بكر لاستقرار الأمر عليه..."(٢)

وفي هذا الموقف بيان لكل مشاهد الاجتهاد الجماعي المؤسسي وعناصره، وهي:

عرض الأمر للتداول والتشاور، وعدم القطع فيه برأي الفرد، ولو كان نبياً ﷺ، وهذا من بدائع المنهج التعليمي والتدريبي الذي كان يسنّه النبي ﷺ. فعن علي رضي الله عنه قال: "قلت: يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي، فما تأمرنا؟

---

(١) انظر القصة بسندها وتمامها في:

- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٨٣، كتاب: الجهاد والسير، باب: الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، حديث ١٧٦٣.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدى خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م، ج٣، ص٩٩.

قال: "تشاورون الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فيه رأي خاصة."[1]

استفراغ الوسع، وبذل أقصى الجهد، ألا ترى أن كل واحد قد تمسّك برأيه، ودافع عنه، وعلّله بمقاصد وحكم، ولم يتراجع عنه حتى نزل البيان الإلهي.

الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص، ومَن لهم قدرة على البحث والنظر؛ كأبي بكر، وعمر.

اكتفاء النبي ﷺ بحصول أغلبية وافقت على رأي راجح في نظرها، ولم ينتظر حتى يتواطأ الجميع على رأي واحد.

- من اجتهاد الصحابة:

في هذه المرحلة ترسّخ الاجتهاد الجماعي، واتسعت مجالاته، وكثرت قضاياه، وكان من أهم وسائل توحيد الأمة، ومجالاً من مجالات إشراك فقهائها وعلمائها في قضايا التدبير والتشريع، وصورةً ناصعةً يُستشهد بها لتحقيق مبدأ الشورى القرآني. قال ابن القيم في إعلام الموقعين: "وكان عمر إذا لم يجد في القضية كتابا، ولا سنة، ولا قضاء لأبي بكر، دعا رؤوس المسلمين وعلمائهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به."[2] وروي مثل هذا عن أبي بكر رضي الله عنه وبقية الخلفاء الراشدين والصحابة أجمعين. قال الجويني: "إن أصحاب المصطفى ﷺ استقصوا النظر في الوقائع والفتاوى والأقضية، فكانوا يعرضونها على كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا فيها متعلقا، راجعوا سنن المصطفى عليه السلام، فإن لم يجدوا فيها شفاء اشتوروا واجتهدوا، وعلى ذلك درجوا في أمادي دهرهم إلى انقراض عصرهم، ثم استن بسنتهم من بعدهم."[3]

---

(١) الطبراني، **المعجم الأوسط**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧٢، من حديث أحمد بن الحسين بن نصر الخرساني، حديث رقم ١٦١٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٦٥.

(٣) الجويني، أبو المعالي. **غياث الأمم في الثيات الظلم**، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩م، ص٤٣١.

ومن أمثلة القضايا التي اشتور فيها الصحابة، وانتهوا فيها إلى اجتهاد جماعي:

اجتهادهم في مسألة خلافة أبي بكر، واجتهادهم في مسائل كثيرة من الإرث، منها: مسألة المشتركة، وتوريث الجد مع الإخوة، والأخذ بالعول، وغير ذلك كثير.[1]

خلاصة القول إذن أن مبدأ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي مبدأ أصيل وسلوك مألوف، هدت إليه نصوص الوحي الخالدة، ورسّخته الممارسة الناجحة للنبي ﷺ وصحبه.

٢- محاسن الاجتهاد الجماعي وخصائصه

أ- محاسن الاجتهاد الجماعي:

في الاجتهاد الجماعي ثمّة فوائد ومحاسن علمية ومنهجية وثقافية، تتحقق بها الممارسة التشريعية الرائدة في الأمة، وتحفظ بها الكثير من عناصر هويتها ومقوّمات ريادتها:

أولها: إن الاجتهاد الجماعي يحقق مبدأ الشورى والتداول، وذلك باشتراك علماء الأمة وصفوتها في تدبير قضاياها التشريعية، وهذا يسدّ منافذ الاستبداد والتسلّط وتسخير مؤسسات الأمة لمصالح خاصة من طرف جماعة قليلة من الحكام.

ولا يخفى أن مبدأ الإشراك هذا، غدا اليوم أحد أهم المطالب المجتمعية والسياسية؛ فقد أصبحت المؤسسات النيابية، والاختيارات الديمقراطية، وإشراك المجتمع المدني في إعداد السياسات واتخاذ القرارات من أقوى

---

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٨١، وص١٩٠، وص٣٠٣. انظر هذه الأمثلة وغيرها عند:

- الثعالبي، **الفكر السامي**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٨ وما بعدها.

ضمانات الاستقرار السياسي، وأولى الأولويات الاجتماعية، وأفضل المؤشرات الموضوعية والعلمية لقوة المجتمع، ومكانته التنموية والتقدمية.

ثانيها: إن الاجتهاد الجماعي من حيث هو تفاعل ورأي جماعي، يشترك فيه حذّاق أهل الخبرة من العلماء المجتهدين والخبراء المتخصصين، لا يجادل عاقل مدرك للتطورات التي تعيشها البشرية اليوم أنه -لا شكّ- أقوى حجة وأسلم من الأخطاء، وأن ضمان الدقة والإصابة تتوافر فيه أكثر مما تتوافر في غيره، وأن هوامش الضعف والخطأ فيه أقلّ ممّا في سواه.

قال الدكتور القرضاوي، وهو أحد الأعضاء البارزين في كثير من المجامع الفقهية، وهيئات الرقابة الشرعية في عدد من المصارف الإسلامية، وكلها تعمل بآلية الاجتهاد الجماعي: "رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم. فقد يلمح شخص جانبا في الموضوع لا يتنبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرز المناقشة نقاطا كانت خافية، أو تجلي أمورا كانت غامضة، أو تذكر بأشياء منسية، وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعي."[١] ويحكي في مقام آخر قائلاً: "شاركت في تجربة نافعة تقوم بها المنظمة الإسلامية العالمية للعلوم الطبية في الكويت... وهي تجمع عددا من الفقهاء المعتبرين، مع عدد من الأطباء المرموقين في بعض القضايا المهمة، مثل الإجهاض، وبنوك الحليب، وبداية الحياة ونهايتها... ، ويتولى الأطباء شرح هذه الموضوعات بكل ما يحيط بها من ظروف، ويبدأ الفقهاء في محاولة استنباط الحكم بعد المناقشة المستفيضة التي تنتهي بقرار مجمع عليه أو مختلف فيه..."[٢]

وممّا يدل على هذا ويؤكده وقائع كثيرة تقع لأيّ منّا في قضايا عمله، أو أسرته، أو صحبته، أو غير ذلك. فما منّا أحد إلا حصل عليه الاستدراك،

---

(١) القرضاوي، **لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٢.

وصدر منه من المواقف ما بيّنت له الجماعة ضلاله وفساده، فيأتي بعد ذلك الاعتذار والتراجع، فهذا عمر أمير المؤمنين وخليفة خليفة رسول الله ﷺ قضى بعدم التشريك في مسألة المشتركة، لكن لمّا حاوره الإخوة الأشقاء، وألزموه باقتراضهم، قضى بالتشريك،[1] ووقع له مثل ذلك في مسألة تحديد أقدار المهور،[2] وفي غيرهما...

ثالثها: إن الاجتهاد الجماعي هو آلية الاجتهاد المؤسسي الأولى، كما أشرت إلى ذلك سابقاً، ولا أستطيع أن أتصور -من جهة التكييف الفعلي لتنظيم الاجتهاد- آلية أخرى أليق وأقدر على القيام بكل الأدوار المنهجية والعلمية والثقافية، من تلك التي يُقدّمها الاجتهاد الجماعي، ولا عجب أن نرى إجماع البشرية اليوم وتواطؤها على خيار العمل المؤسسي الجماعي في المجالس النيابية، والهيئات القضائية، ومراكز البحوث والدراسات.

والخلاصة في هذا الباب أن "الذين لهم الاجتهاد بالرأي هم الجماعة التشريعية الذين توافرت في كل واحد منهم المؤهلات الاجتهادية التي قررها علماء الشرع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفرد مهما أوتي من المواهب واستكمل من المؤهلات؛ لأن التاريخ أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي، كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي."[3]

ب- خصائص الاجتهاد الجماعي المؤسسي:

حينما يرتبط الاجتهاد الجماعي بالتنظيم، ويخضع للمقتضيات المؤسسية، ونوكل إليه النظر في قضايا التشريع، فنحن نُكلّفه من المسؤوليات ما يجعل فلاح

(١) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٨٥.

(٢) البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٣٣، كتاب: الصداق، باب: لا وقت في الصداق كثر أو قل، حديث رقم ١٤١١٤.

(٣) خلاف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م، ص١٣.

هذه الأمة ونهضتها موقوفاً على فلاحه، وقدرته على التنظيم وتقديم الحلول والبدائل للمشكلات والمستجدات التي يعرفها التطور المجتمعي، ولذلك كله كان من الواجب على القائمين بأمر الاجتهاد المؤسسي التواضع على جملة خصائص وسمات جامعة لشروط الوفاء الكامل بمتطلبات هذه المهمة الخطيرة؛ حتى نطمئن على سلامته من الآفات والأعطاب، وقدرته على الإبداع والعطاء، وهي خصائص لازمة في كل رأي اجتهادي، وفي كل قاعدة قانونية تصدر عن مؤسسة الاجتهاد، لا تنفك عنها، ولا يستغنى عنها بحال، وهي كثيرة، لكنّي أقتصر منها على اثنتين رئيستين؛ لما لهما من صلة وأثر بالاجتهاد المؤسسي:

- خصيصة الانفتاح والواقعية:

يُقصد بالانفتاح تعرّف القضية موضوع البحث، وجميع ما يحيط بها من معطيات اجتماعية أو ثقافية، أو سياسية... وعدم التوجس من المظاهر الجديدة للحضارة المعاصرة، والحكم عليها بخلفية مسبقة، بل يجب التريّث، والنظر إليها بوصفها إفرازاً مجتمعياً، يُحتمل أن يكون طبيعياً أصيلاً تتحصّل منه منافع ومصالح، ويُحتمل أيضاً أن يكون غريباً دخيلاً لا يأتي إلا بشرّ وفساد. ومهما يكن فدور الاجتهاد الجماعي المؤسسي هو التنظيم القانوني للتصرفات والعلاقات والمؤسسات، وترشيد مناشطها الترشيد الأمثل والأنجع، وذلك بالإفادة من كل خير أيّاً كان مصدره ما دامت الشريعة تُقرّه ولا تردّه، وقد مضى ذكر نماذج وشواهد من الانفتاح على غيرنا، والاقتباس ممّا عندهم من الخير سابقاً.

أمّا الواقعية فهي الانطلاق من الواقع، ومراعاة سننه وظواهره، وما يجري فيه من قيم ثقافية واجتماعية في كل تنظيم لمرافق الحياة المختلفة، والتفاعل مع ذلك بمنهجية الارتقاء والسمو حتى بلوغ مستوى الصلاح المنشود.

فالاجتهاد الجماعي من حيث هو تمثيل لإرادة الأمة، وتجسيد لخياراتها في التشريع والتقنين، يلزمه أن يجعل كل الأفكار التي تُروّج في الأمة، ويعتنقها أفرادها، والتقاليد التي نشؤوا عليها، والأعراف والمذاهب التي تحاكموا إليها؛

محلّ تقدير واعتبار من حيث المبدأ. والبحث العلمي والشرعي بمناهجه وضوابطه المقرّرة هو الذي يُزكّي اتجاهاً ما، أو يرفضه.

فلتكن إذن ثقافة التصحيح والإصلاح أغلب من ثقافة التحفّظ والهدم.

ولتكن ثقافة إيجاد البدائل واقتراح الحلول أولى من ثقافة إصدار الأحكام المجرّدة عن حلولها وبدائلها.

ولتكن ثقافة الجمع والتوحيد أقوى من ثقافة التفريق والتمزيق.

ولتكن ثقافة التيسير أولى من التنطّع والتشدّد.

- خصيصة الاعتدال والتوازن:

خصيصة الاعتدال والتوازن هي سمة عامة في الكون جميعه. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ [الملك: ٣]، وهي خصيصة الشريعة الإسلامية بامتياز، وبفضلها نحفظ أنفسنا ومواقفنا وقوانيننا من الانزياح إلى طرفي الغلوّ والتطرّف، أو التحلّل والاستهتار.

ولا يجدر بالاجتهاد الجماعي المؤسسي الذي ننشده إلا أن يكون وسطياً معتدلاً، لا تحكمه نزعات مذهبية، أو تراثية، أو حضارية... بل يجب أن يكون عدلاً في رؤيته للمجتمع وقضاياه، يحصل جوانب الصلاح، ويدفع مظاهر الفساد في كل نظر أو تقدير لمآلات القضايا المعروضة عليه، وسطاً في قواعده وأحكامه، لا ينزع منزع التشديد والتضييق، ولا يركن إلى جانب التمييع والاستخفاف.

وصفوة القول في هذا الباب: إن قدرة الاجتهاد الجماعي المؤسسي على الإبداع والعطاء، وإصابة الحق والسداد، ترجع إلى مقدار استجماعه لهذه الخصائص، ومحافظته على تدبير مهامه التشريعية بمقتضى ما تمليه من اللوازم والاعتبارات.

سادساً: الإفادة من العلوم والخبرات المتخصصة

هذا هو الأصل السادس من أصول البحث في الاجتهاد المؤسسي، وقد سبق التنبيه والإعلام ببيان وجه الحاجة إليه عند الحديث عن تقدير المصالح والمفاسد في الأصل الأول (رعاية المقاصد)، وأريد هنا أن أُفصّل القول في بيان حدود هذه الإفادة، ومجالاتها، وكيفياتها، ومشروعيتها، وفوائدها.

إن من أهم ما تمتاز به الظاهرة التشريعية المعاصرة امتدادها الواسع، وانفتاحها الكبير على كثير من مناشط الحياة المتجددة، ومعايشها الطارئة، وذلك بفعل حركة التطور والتمدن السريعة التي شهدها العالم في مجالات الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والإعلام، وغيرها.

وكان من آثار ذلك أن نزلت بالاجتهاد المعاصر حوادث طارئة لم يُعهد لها في الشريعة نظير مألوف، ونزلت به نوازل لا يدرى لها في الفقه مثيل معروف، وأصبح اجتهاد العصر مُلزَماً -تحت وطأة هذا التوسّع المتمدّد في الزمان، والمجال، والقضايا- بالنظر الفقهي الدقيق، والبحث الأصولي والمقاصدي العميق في قضايا المصارف والبنوك والبورصات والتأمينات، ومستجدات الطب والعلاج، وغرائب الجرائم: المادية، والفكرية، والإلكترونية، والحقوق اللامتناهية للإنسان، والمرأة، والطفل، والمهاجر، والأسير، والمؤلف، والمعاق، والقارئ، والمستهلك، والموظف، وتنظيم الجمعيات المدنية، والهيئات التعاضدية والنقابية، وقوانين البحر والبرّ والجو...

وهكذا أصبح الاجتهاد الإسلامي يجد نفسه أمام معضلات غريبة طارئة، صعبة على التصور، عسيرة على الفهم، لا تتأتى الإحاطة بحقائقها بمجرّد الملاحظة الخاطفة، أو الدراسة العابرة، ولا ينفع معها المسلك المعهود من شأن الفقهاء في القياس والتخريج على نحو ما تقرّر قديماً في علم الأصول، بل لا بدّ من البحث عن تدبير شرعي جديد يكافئ الوافد من هذه المستحدثات، ويجيب

عن غرائبها وعجائبها، ويبسط حلولها وأحكامها، وهذا شأن لا يتحصّل إلا من وجه واحد، هو الإفادة من مختلف التخصصات العلمية والخبرات الفنية ذات الصلة بتفسير هذه القضايا الحادثة وبيانها، وكشف حقائقها، ودرس ما تشتمل عليه من وجوه المصالح والمنافع، أو ألوان الباطل والمفاسد؛ حتى يحصل التصور الشامل لها، والدراية المحيطة بكامل أبعادها ووجوه استخداماتها، وصولاً إلى تيسير البحث فيها بالاجتهاد الشرعي السديد، وتكييفها على أصل شرعي قويم حتى تجرى على مناطاتها بهدى وبصيرة.

ونحاول أن نتبيّن حاجة الاجتهاد المؤسسي إلى الإفادة من العلوم والخبرات المتخصصة، ومشروعية ذلك، وضوابطه، وطبيعته، ومحاذيره، ومحاسنه.

١- في المقصود بالعلوم والخبرات المتخصصة، وبيان أوجه الحاجة إليها في الاجتهاد المؤسسي

نقصد بالخبرات المتخصصة تلك العلوم والمعارف التي تعنى بتعقل الواقع الإنساني، وتوجيه مساره، وترشيد حركته في هذه الحياة، وذلك بالدراسة العلمية الرصينة لما يعرض له من الظواهر والتحديات الحيوية؛ دراسةً تُفكّك عناصرها، وتحيط بكل أبعادها وقوانينها وعللها وآثارها، وجميع ما يتعلق بها من الأحوال والأعراض. وهي تتنوع بين البحث الاجتماعي الهادف، والدراية النفسية والتربوية العميقة، والإدراك القانوني والسياسي الواسع، والإحاطة الاقتصادية والطبية والاجتماعية الدقيقة...

ونقصد بالإفادة منها استثمار مناهجها الدقيقة، الموثوق بصحتها، والاسترشاد بنتائجها وخبراتها، عند تحرير وإصدار الأحكام الشرعية المنظّمة للعلاقات الاجتماعية والمرافق الإنسانية المختلفة.

إن التحول الكبير والغريب الذي طرأ -اليوم- على مختلف ألوان الحراك الإنساني: اجتماعاً، واقتصاداً، وسياسةً... لا يدع أمام كل مجتهد

متبصّر يسعى إلى تقدير دقيق لموضوع اجتهاده، وتقويم سديد لأوجه تفاعله في الوجود -لا يدع أمامه- مجالاً للإعراض عن هذه الإفادة، أو الزهد في نتائجها وثمارها العلمية.

وبـذا، فإنه لا يستقيم أن يتأسس اجتهاد تشريعي مؤسسي في أمثال ما ألمحت إليه غير ما مرة من مسائل وقضايا اعتماداً على خبرة الفقيه غير المتخصصة، وتقديره الشخصي البعيد عن الدراية العلمية الدقيقة بأحوال هذه القضايا وتصاريفها في الحياة.

إذن، لم يعد هناك شكّ لدى كل خبير بهذا الشأن، بصير بأحواله وتطوراته في "أن حسن إدراك المعاني الثاوية في جنبات كثير من نصوص الوحي يتوقف: بطريقة مباشرة وغير مباشرة على مدى إدراك المتصدي للنظر الاجتهادي لمبادئ هذه المعرفة، وعليه فيمكننا القول بأن في مبادئ هذه العلوم مما يتعلق بحياة الإنسان من الحقائق التي اكتشفها العقل ما يعين على تحديد وجه المراد الإلهي من بين احتمالات عدة، فيسدد النظر الاجتهادي، ويفضي تبعا لذلك إلى ترشيد التدين بتحكيم الأفهام السديدة في شؤون الحياة."[1]

وبالجملة، فإن كثرة هذه المستحدثات الطارئة وتنوعها -لا شكّ- يستدعي أمر تدبيرها، وتقرير ما يناسب من الأحكام الفقهية بشأنها، خاصةً في ظل تداخل وتكامل كثير من التخصصات العلمية والخبرات الفنية التي تلزم المجتهد وهو يدير هذا الشأن الصعب، ويسبر تلك الأغوار البعيدة، وهي تخصصات كثيرة ومتنوعة، يصعب وضع قائمة حصرية لها.

غير أنه بالنظر إلى الممارسة الفقهية والتشريعية الجارية في كثير من المجامع الفقهية والمؤتمرات القانونية نستطيع أن نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر، ثلاثة علوم رئيسة، لها أثر قوي في الدراسات والتطبيقات التشريعية المعاصرة:

---

(١) سانو، قطب مصطفى. **أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م، ص١٣٨.

أ- علم الاجتماع:

وموضوعه "دراسة المجتمع في ظواهره ونظمه وبنيته والعلاقات بين أفراده دراسة علمية وصفية تحليلية الغرض منها الوصول إلى الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها هذه الظواهر."[(١)]

وفائدته أنه لمّا كانت غاية الفقه والاجتهاد تنظيم المجتمع، وضبط مرافقه على وفاق الميزان العدل، وكان علم الاجتماع دراسةً علميةً لحركة هذا المجتمع وظواهره؛ لزم من ذلك أن تكون بحوث هذا العلم وتحقيقاته أفضلَ بيان وأمثلَ تفسير يمكن أن يُستأنس به، أو يُعتدّ به في صياغة وتقرير ما نريد من نظم وقواعد.

وأمثلة الحاجة إلى ذلك في الاجتهاد المعاصر كثيرة، وكلها تفصح عن جدوى وأهمية الإفادة من البحث الاجتماعي الرصين والهادف، ومن ذلك:

- مسألة إسناد الحضانة عند فقد الأبوين، لمَن تثبت؟ وهل ينفع في ذلك التقنين العام الجامد، أم يُسند أمر البتّ فيها إلى البحث الاجتماعي الدقيق، فينظر -حينئذٍ- في كل حالة على حدة؟

تعمد أكثر القوانين الأسرية المعاصرة إلى ترتيب مستحقي الحضانة وفق نسق مذهبي معين، وبعضها يحتاط فيشترط بعض الشروط في الحاضن من قبيل اليسر والكفاءة، ونحو ذلك. والحقّ أن ترتيب الحاضنين -عند فقد الأبوين- على نسق قانوني جامد لا وجه له؛ لأن علّة الحضانة هي حفظ الولد ممّا يضرّه، والقيام بتربيته ورعاية مصالحه، وهو أمر تقديري، له شروطه الخلقية، وتكاليفه المادية، وحاجاته المعنوية. وكل هذا على التحقيق لا تعلّق له بقوة القرابة إلا افتراضاً، وبذا، فإنه لا يتأتى فيه الترتيب على النمط التقنيني المذكور؛ فقد يكون عند بعض الحاضنين ممّن لهم تأخر في الترتيب من الخبرة والاستعداد والكفاءة ما ليس عند كثير من المتقدمين، وهذا أمر ملحوظ، بل هو كثير، والعلّة تدور

(١) عبد الجواد، أحمد رأفت. **مبادئ علم الاجتماع**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، (د. ت.)، ص٢٤.

مع الحكم وجوداً وعدماً؛ فلذلك يكون البحث الاجتماعي الكاشف حقيقةً عن مصلحة المحضون فاصلاً وحكماً في كثير من حالات الاستحقاق.

- مسألة زواج المرأة بغير ولي، وخطورته الأسرية والاجتماعية؛ فقد سارت معظم التشريعات المعاصرة على إسناد الولاية إلى المرأة الرشيدة في مباشرة عقد النكاح عن نفسها، ومنعوا الصغيرة التي لا خبرة لها بهذه الشؤون، وحجة ذلك الجمع بين نصوص كثيرة تسند هذا الحق إلى المرأة تارةً، وإلى الولي تارةً أخرى على ما هو مفصّل في كتب الفروع.

والحقّ أن مَن تأمّل مقاصد الولاية، وعللها، وشروطها، وتطبيقاتها الجارية في مجتمعاتنا المعاصرة، يدرك أن الأمر لا يخلو من مخاطرة؛ فقد يكون في الرشيدات ذوات عقل وبصيرة، ولا شكّ في أنهن المقصودات بقول مَن أجاز ولايتهن على أنفسهن، وقد يكون فيهن مَن ليس لها من وصف الرشد إلا الاسم؛ خاصة أولئك اللاتي لم يتجاوزن سنّ الرشد إلا بزمن يسير، فلا يزال في كثيرات منهن من الضعف وسوء التقدير وقصر النظر ما يمنعهن من إدراك خطورة ما هنّ مقبلات عليه؛ فلذلك تضيع مصالحهن، ويتعرّضن للإساءة والأذية، وربّما لحق شيء من ذلك ذرياتهن. فيتعاظم الضرر، ويتفاحش الفساد.

لذا، تنتشر في كثير من بلاد العالم المتقدم مراكز الاستماع والتوجيه الاجتماعي والدعم النفسي، ويقوم عليها خبراء متخصصون، ويلجها الراغبون في الزواج، والمقبلون على الطلاق، وتُقدّم لهم الاستشارات الضرورية، ويخضعون لتدريبات وإعدادات نفسية وتأهيل اجتماعي يجعلهم على بيّنة من القرارات التي هم مقدمون عليها.

فلذلك نقول: لربّما يكون من حسن التدبير أن نقيّد هذه الإجازة على جهة المساعدة وسبيل الرعاية، بإجراء البحث الاجتماعي النفسي الذي يبتّ في أهلية هذه الرشيدة؛ سواء من جهة الاستعداد النفسي، أو التأهيل الثقافي والاجتماعي،

لتولي هذه الأمر الجلل. وربّما كان من الأصوب أن يقيد ذلك بشروط معينة وقيود محدّدة يخشى من فوات التحقق بها الضرر والفساد.

- بعض القضايا الاجتماعية التي يقع فيها كثير من المكلفين، وتتعلق بتقدير الضرورات والحاجات التي تطرأ عليهم، وترد على تصرفاتهم ومرافقهم الحيوية، فيجدون في ذلك عنتاً وحرجاً، ويصعب عليهم الإقدام على الفعل، مثلما يعسر عليهم الإحجام عنه. وفي هذا مسائل كثيرة من ضروب المعاش، والإنفاق، والعلاج، لا ينفع في تقديرها إلا البحث الاجتماعي الدقيق المفصّل.

ويلحق بذلك مسائل تتعلق بتقدير المشقة، ومتى تكون متحملة؟ ومتى تكون غير متحملة؟ وهذه من أوسع القضايا وأشملها، وهي تعمّ حالات كثيرة: خاصة، وعامة؛ مالية، واقتصادية، وسياسية، واجتماعية، وصحية، وغيرها، وكثيراً ما يتوقف البتّ الفقهي في عدد منها على تقويم درجة المشقة وشدّتها. ومَن تتبع فتاوى العلماء مشرقاً ومغرباً علم مقدار التضارب والتفاوت في ذلك بين العلماء، فما يبدو لأحدهم مشقة شديدة ملجئة إلى الحرام في حالات تعرض عليه، قد لا يراها آخر كذلك، ومن ثم يصبح مسمى المشقة الشرعية مفهوماً واسعاً رجراجاً لا يستقيم ضبطه، ولا يتأتى تدقيق حاله، وهذا يناقض أصول الأخذ بالضرورات واعتبار المشقات، ويعارض مقاصدها في التيسير ورفع الحرج.

أفلا يكون، إذن، البحث الاجتماعي القائم على الدراسة العلمية المحيطة بالحالة (موضوع البحث) إحاطةً شاملةً، المستوعبة جميع تفاصيلها غنىً وفقراً، مشقَّة ويسراً، مصلحةً ومفسدةً، وما يلحق بذلك من المآلات والعواقب؛ معياراً سديداً وبياناً ضافياً يعين على تقرير الأحكام الصائبة والاجتهادات القويمة في هذه القضايا وأمثالها؟!

ب- علم الاقتصاد:

وفائدته أنه يهتم "بدراسة الظاهرة الاقتصادية من حيث وصفها وتفسيرها، والكشف عما بينها من علاقات وقوانين، وكيفية توجيهها، بحيث تشبع للإنسان أقصى قدر من حاجاته، وفق ما هو عليه من قيم."[١]

من هنا يتبيّن أن علم الاقتصاد يقوم بدورين متكاملين، هما: وصف الظاهرة، وتفسيرها. وتصحيح جوانب الخلل فيها، وتوجيهها لتلبي حاجات الإنسان وفق قيمه وآدابه المعيشة.

وفي ضوء ما نعرفه اليوم من تطورات غريبة يشهدها سوق المال والاقتصاد في العقود والمعاملات والتصرفات والالتزامات؛ لا يصح أن يُعتبر اجتهاد في هذا الباب إلا إذا استند إلى العلم الذي يكمّله ويضبطه، ويبحث وجوه الانتفاع به.

ومن العقود والأحكام التي تظهر فيها فائدة هذه الصفة، وتبرز الحاجة إليها:

- حكم ربط سداد الديون بمستوى انخفاض العملات والأسعار أو ارتفاعها، فهذا ممّا يطرحه بعض رجالات الاقتصاد وخبرائه، وعندهم أنه عين الإنصاف والعدل؛ فتارةً ترتفع العملات في أسواق الصرف، فيتضرّر المدين لذلك ضرراً فاحشاً، وأحياناً أخرى تنخفض فيتضرّر الدائن.
- التأمين التعاوني والتأمين التجاري، أيّهما أقرب إلى تحقيق مقاصد الشريعة في التكافل والتآزر؟ وأيّهما أجود في تدبير الثروة وتحقيق العدالة الاجتماعية؟ وأيّهما أرعى لنصوص الشريعة وأحكامها؟
- تحقيق علّة تحريم الربا، هل هي بحسب أجناس الأموال، أم هي رفع الظلم ودفع العدوان؟ ماذا يترتب على ذلك من معارضة لكثير من العقود والأحكام المتداولة في فقهنا الإسلامي؟

---

(١) عبد اللطيف، العبد اللطيف. **الإيجاز في مبادئ الاقتصاد الإسلامي**، مكة المكرمة: دار ابن حزم، ١٩٩٧م، ص١٣.

فممّا يذكره دعاة الربا أن الأمر الشائع اليوم بين التجار والمستثمرين، الجاري في أسواقهم وأغراضهم، أن آكل الربا وموكله كليهما راغب راضٍ بهذا التعامل، وأنهما معاً يربحان في غالب الأحوال، فأيّ شيء يجعل هذا الأمر حراماً، ما دام الظلم قد ارتفع فيه؟ وهو علّة الربا بنص القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ۝٢٧٨ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ۝٢٧٩﴾ [البقرة: ٢٧٨- ٢٧٩].

- أحكام اكتساب الحقوق الفكرية والملكية الصناعية وتفويتها، فهذا من الجديد الذي ما يزال لا يلقى من العناية والدراسة الشرعية ما يفي بالغرض، وتفاصيله شديدة التعقيد، منها ما يتعلق بحيازة هذه الحقوق، وبيعها، وشرائها، والتنازل عنها، وإرثها، وتقادمها، والمنازعات التي تنشأ عن المساس بها.

ت- علم الطب:

وفائدته تنوير الاجتهاد المؤسسي بما يلزمه من الدراسات الطبية والبحوث العلمية التي تشرح القضية موضوع البحث الفقهي، وتجلي جميع أبعادها وتفاصيلها ومآلاتها، ثم تنتصب أمام ناظري المجتهد معالم هادية من المصالح، والمفاسد، والحاجات، والضرورات، والمشاقّ... التي تُبصّره باتجاهات بحثه الاجتهادي ومساراته.

إن التطور الطبي الذي تشهده البشرية اليوم في فنون الوقاية والتداوي، وإجراء العمليات الجراحية، وزرع الأنسجة والأعضاء واستنباتها، واستعمال وسائل وتقنيات جديدة لم يعهدها الطب من قبلُ؛ يضطر الفقيه إلى تقليب النظر، وتعميق البحث في مشروعية هذه المستجدات، ودراسة أحوالها، وطرائق استعمالها، وسبل الاستفادة منها؛ رعايةً لمقاصد الشرع، ووقوفاً عند أحكامه.

وممّا أستطيع التمثيل به هنا من هذه الأحكام والقضايا:

- حكم الاستنساخ بشقّيه: الحيواني، والبشري.
- قتل المريض الذي اشتدّ عليه الألم، ويئس الأطباء من شفائه: تكييفه، وحكمه.
- زرع الأعضاء بأنواعه وصوره المختلفة.
- بنوك المني والحليب، وأحكام الانتفاع بها.
- استخدام الأجنّة في زراعة الأعضاء.
- رفع أجهزة الإنعاش عن ميت الدماغ...[1]

فهذه القضايا وأمثالها جديدة أيّما جدة على فقهنا الإسلامي، وكذلك على القانون الوضعي، والدراية بها وبدقائقها التفصيلية أمر يشقّ على غير المتخصصين. ويندر جداً أن تجد من أهل الفقه والقانون مَن يُحصّل شيئاً من ذلك اعتماداً على مقدرته الذاتية، إلا أن يكون عمدته في ذلك دراسات الجهابذة من أهل هذا الشأن وبحوثهم التي حازت الاعتراف الأكاديمي الواسع، والتقدير العلمي الفائق.

وبالجملة، فما ذكرته من الأمثلة وغيرها كثير، يتنازع البتّ فيها في غالب الأحيان، اتجاهان اثنان: اتجاه التهويل والإفراط، واتجاه التهوين والتفريط.

(١) من النماذج الناجحة التي ظهر فيها هذا النوع من التكامل والتجاوب بين الخبرة الشرعية والخبرة الطبية؛ ما ذكرته الدكتورة رجاء ناجي، عضو الفريق المكلّف باقتراح وإعداد مشروع قانون يُنظّم شأن التبرّع بالأعضاء والأنسجة البشرية وأخذها وزرعها؛ من أن فريق العمل كان يضم طائفة من الباحثين والخبراء المتخصصين في كل العلوم ذات الصلة بالموضوع، ولذلك تُوّج العمل بصدور ظهير ٢٨٨/٩٩/١، بتطبيق قانون ٩٨/١٦، بتاريخ ١٦ سبتمبر ١٩٩٩م، بشأن التبرّع بالأعضاء والأنسجة البشرية، وأخذها وزرعها. انظر:

- مكاوي، رجاء ناجي. **نقل وزرع الأعضاء أو الاستخدام الطبي لأعضاء الإنسان وجثته: مقاربة بين القانون المغربي والمقارن والشريعة الإسلامية**، الرباط: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي، ٢٠٠٢م، ص١١.

وبسببها تقع مزالق ومعارك، وتضيع مصالح وجهود وأوقات؛ ولذلك يكون الالتجاء إلى الخبرة المتخصصة، والاسترشاد بنتائجها العلمية والموضوعية، خير عاصم من ذلك، وأفضل نهج لإصابة الحقّ والسداد.

وصفوة القول في هذا المطلب أن نذكر "بأن تحقيق غاية ومقصد حسن تنزيل المراد الإلهي من النظر الاجتهادي يتوقف توقفا كليا على معرفة المتصدي للنظر الاجتهادي في هذا العصر بمبادئ ما يصطلح عليه في هذه الدراسة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية...

إن هذه المعارف بما تشتمل عليه من أدوات ومناهج تعتبر خير وسيلة معينة على ضبط الاجتهادات والآراء المتأثرة بالظروف والبيئة بغية إعادة النظر فيها من جديد وعرضها على بساط المراجعة والنقد والتمحيص والتدقيق."[(١)]

٢- في مشروعية الإفادة من العلوم والخبرات المتخصصة

قد يقول قائل: إن دور العلوم والخبرات المتخصصة في مجال الاجتهاد والتشريع لا يعدو أن يكون مساعداً ومُسهماً في تفسير القضية موضوع البحث، والكشف عن طبيعتها، وتحديد ما يترتب عليها من منافع أو مضار، دون التطرق إلى أحكامها الشرعية. وما دامت هذه هي الحدود، فالحكم هو الإباحة؛ لأنه لا يمنع مانع من ذلك، ولا مضار تتحصّل منه، بل إن فيه مصالح كثيرة لا تُنكر ولا تُردّ.

وفي تقديري أن هذا تبسيط للموضوع وحقائقه الثابتة؛ فالتقرير العلمي في هذه المستجدات ليس منفصلاً عن التقرير الشرعي، بل هو قاعدة من قواعده، وأصل من أصوله، وعلى سنن شروحه وخلاصاته تبنى الأحكام الفقهية، وتصاغ مفرداتها وعباراتها. بل إن كثيراً من القضايا لا يكون للفقه فيها رأي ابتداءً، إلا أن أحكامها الشرعية تتبع الحقيقة العلمية التي كشفها البحث العلمي الصحيح، ويكثر هذا في القضايا المبنية على علل عقلية قطعية، واستقراءات مجرّبة تامة.

---

(١) سانو، **أدوات النظر الاجتهادي في ضوء الواقع المعاصر**، مرجع سابق، ص١٣٠.

فماذا بإمكان الفقيه أن يقول إذا أثبت الطب بالبرهان القاطع -مثلاً- أن الجنين لا يستقر في بطن أمه أكثر من مدّة معلومة مستقرأة محدّدة؟

ليس بإمكانه إلا أن يعتمد ذلك في أحكام النسب، والميراث، وما يتبعهما.(١)

ثمة عناصر رئيسة وملاحظ قوية تجعلني أتبنى القول بوجوب فرضية هذه الإفادة فرضية شرعية، لا سيّما في ما نحن بصدده من هذه القضايا المستجدة الطارئة، أختصر بيانها في عناصر جامعة:

أ- إن الرجوع إلى الخبرة المتخصصة في مسائل الفقه والاجتهاد دأب أرشد إليه القرآن، ومنهج أثنى عليه خير الأنام، وقد وقفْتُ في شأن ذلك على أخبار شرعية صحيحة وتطبيقات نبوية صائبة لا تدع مجالاً للشكّ في أن اعتبار

---

(١) من الأمثلة الواضحة في ذلك قرار مجمع الفقه التابع لرابطة العالم الإسلامي بشأن أجهزة الإنعاش وموت الدماغ ٢١ أكتوبر ١٩٨٧ وقد جاء فيه: المريض الذي ركبت جسمه أجهزة الإنعاش يجوز رفعها إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلا نهائيا، وقررت لجنة من ثلاثة أطباء اختصاصيين خبراء أن التعطل لا رجعة فيه." انظر:

- ديان، سميرة عايد. **عمليات نقل وزرع الأعضاء**، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٤م، ص٣٨٠.

من الأمثلة التي كان يذكرها الفقهاء تحت تأثير العادة مسألة "مَن جاءت بولد بعد سنتين من طلاقها". قال السرخسي في المبسوط: "لزمه الولد؛ لأن المعتدة إذا جاءت بولد من وقت الطلاق إلى سنتين ثبت النسب؛ لأن الحكم بوجوب العدة حكم بشغل الرحم، وشغل الرحم يمتد إلى سنتين عندنا، فيثبت النسب إلى سنتين." انظر:

- الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٧.

وقد عُرف بالبرهان العلمي اليوم أن الولد لا يمكث في بطن أمه كل هذه المدّة، وأن ما يقع من تأخر مدّة الحمل إلى ما بعد السنة والسنتين عند بعض النساء المتزوجات، مرجعه في الغالب إلى حالة مرضية ناتجة من خلل هرموني تظهر معها كل أعراض الحمل، ويسمون هذا العرض: "توهم الحمل"، حتى إذا وقع الحمل فعلاً في سنة لاحقة، لم تستطع المرأة أن تميزه عن مرضها السابق، فتظن أنه استمرار للحمل القديم. وهكذا يصل الحمل إلى أمثال هذه المُدد الطويلة.

هذا إذا كان للمرأة زوج، أمّا إذا انفصل عنها بموت أو فراق، ثم ادّعت أن الحمل منه بعد كل هذه المدّة، فهذا لم يثبت بعلم، ولا يصدقه برهان.

الخبرة العلمية والاعتداد بها في القضايا الاجتهادية المستحدثة فريضة شرعية وسنّة جارية، ومن أظهر ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧].

فالأمر هنا صريح في لزوم الرجوع إلى أهل الذكر. وأهل الذكر هم أهل العلم المتخصصون به، القائمون به في الناس؛ تعليماً وتدريساً، بحثاً وتحقيقاً، وقولهم هو الحكم الفيصل فيما ينزل بالناس من نوازل، وذلك لما تحصل عندهم من الكفاءة والخبرة ممّا لم يتحصّل عند غيرهم.

ولا يخفى أن الأمر، وإن كان متوجهاً ابتداءً إلى المشركين المكذبين بنبوة محمد ﷺ، ودعوتهم إلى سؤال العلماء من أهل الكتاب عن دلائل نبوة محمد ﷺ، إلا أن من القواعد المقرّرة في علوم التفسير، أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيعمّ الأمر ما ذكر أصالة، وما يلحق به تبعاً ممّا هو من نظائره وأشباهه، والمستجدات التي نبحثها -لا شكّ- أولى بهذا وأحق.

ومثل هذه الآية: قوله تعالى: ﴿إِن تَدۡعُوهُمۡ لَا يَسۡمَعُواْ دُعَآءَكُمۡ وَلَوۡ سَمِعُواْ مَا ٱسۡتَجَابُواْ لَكُمۡۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكۡفُرُونَ بِشِرۡكِكُمۡۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثۡلُ خَبِيرٖ﴾ [فاطر: ١٤]. قال ابن كثير: "قوله تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثۡلُ خَبِيرٖ﴾ أي: ولا يخبرك بعواقب الأمور ومآلها، وما تصير إليه، مثل خبير بها. قال قتادة: يعني نفسه تبارك وتعالى، فإنه أخبر بالواقع لا محالة."[١]

ووجه الدلالة فيها أنها، وإن كانت واردة على محلّ مخصوص، هو التعرّض لتقريع المشركين، وبيان شدّة إعراضهم إلى الحدّ الذي لا يستطيع الإنباء به تحقيقاً وتدقيقاً إلا الخبير سبحانه وتعالى، إلا أن شطرها الأخير يؤخذ منه على جهة التنبيه ضرورة الرجوع إلى أهل العلم والاجتهاد في كل الأغراض

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٦٥.

والحوادث التي يعجز فيها الإنسان عن الوصول إلى حقائقها بنفسه وجهده الخاص كما هي الحال في ما نحن بصدده.

- وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾ [الفرقان: ٥٩].

قال الشيخ الطاهر بن عاشور: "وفرع على وصفه بالرحمان قوله: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾ للدلالة على أن في رحمته من العظمة والشمول ما لا تفي فيه العبارة فيعدل عن زيادة التوصيف إلى الحوالة على عليم بتصاريف رحمته مُجرب لها مُتلقّ أحاديثها ممن عَلِمها وجرّبها. وتنكير ﴿خَبِيرًا﴾ للدلالة على العُموم، فلا يظن خبيراً معيناً، لأن النكرة إذا تعلق بها فعل الأمر اقتضت عموماً بدليل أيّ خبير سألته أعلمك."[1] وما من شكّ في أن المجتهد الذي يشتغل بهذه القضايا الاجتهادية المستحدثة من أولى من يختص بهذا الأمر بالسؤال.

- وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴾ [المائدة: ٩٥].

ووجه الدلالة في الآية الكريمة أنها لم تسند أمر التقدير؛ تقدير المثلية في الصيد إلى المحرم القاتل؛ لأن الأمر الغالب فيه وقد حصل منه هذا المحظور أنه لن يتجرّد عن هوى نفسه، ثم ليس كل الناس يحسنون هذه الصنعة، ففصائل الصيد كثيرة، والدراية بالمماثلة بينها أمر دقيق يعسر على مَن ليس له بذلك خبرة، فهم معرّضون للإساءة في ذلك، فلذلك كان تفويض هذا التقدير، وتحقيق هذا المناط إلى أهل الخبرة. وكذلك نقول في كل ما كان كذلك ممّا تخفى معرفته والدراية بدقائقه في أمر الفقه وقضايا الاجتهاد.

وأمّا الأخبار في السنّة الشريفة فكثيرة، منها:

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٩، ص٦٠.

- مسألة إثبات نسب أسامة بن زيد من أبيه اعتماداً على خبرة مجزز المدلجي، وكان عالماً بالقيافة. فقد أخرج البخاري في صحيحه عن عائشة -رضي الله تعالى عنها- قالت: دخل عليَّ رسول الله ﷺ ذات يوم وهو مسرور، فقال: "يا عائشة، ألم تري أن مجززا المدلجي دخل فرأى أسامة وزيدا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض."[1]

قال الجرجاني: "القائف هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود."[2]

وقال العلامة ابن القيم -رحمه الله- في بيان حجية العمل بالقيافة في إثبات النسب: "وقد دل عليها سنة رسول الله وعمل خلفائه الراشدين، والصحابة من بعدهم، منهم عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري، وابن عباس، وأنس بن مالك رضي الله عنهم، ولا مخالف لهم في الصحابة، وقال بها من التابعين: سعيد بن المسيب، وعطاء بن أبي رباح، والزهري، وإياس بن معاوية، وقتادة وكعب بن سور ومن تابعي التابعين: الليث بن سعد، ومالك بن أنس، وأصحابه، وممن بعدهم: الشافعي وأصحابه، وإسحاق، وأبو ثور، وأهل الظاهر كلهم.

وبالجملة: فهذا قول جمهور الأئمة، وخالفهم في ذلك أبو حنيفة وأصحابه وقالوا: العمل بها تعويل على مجرد الشبه، وقد يقع بين الأجانب، وينتفي بين الأقارب."[3]

فالقيافة مع اعتبار تفاوت الأوقات وتطور المعارف والعلوم تضاهي ما نسميه اليوم "إثبات النسب بعلم الوراثة"، فهي على هذا التقريب خبرة خاصة لا

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٤٨٦، كتاب: الفرائض، باب: القائف، حديث رقم ٦٣٨٩.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٢١.

(٣) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٢٥٥-٢٥٦.

يُحرّر مسائلها إلا المتخصصون بها العالمون بأسرارها ودقائقها، ولذلك تعجّب النبي ﷺ من إخبار المدلجي، وسُرّ بما قال؛ لأن فيه حسماً لنسب أسامة من زيد وقطعاً لمقالات المتقوّلة فيه. والأخبار عن الصحابة والأئمة في صدر الإسلام في العمل بالقيافة وافرة ثابتة لا تدفع،(١) ولا شكّ في أن في إقرار النبي ﷺ ما فعله مجزز حجة ثابتة في اعتبار الخبرة المتخصصة والاعتداد بأحكامها.

- ما أخرجه مسلم وابن ماجة عن عائشة أن النبي ﷺ مرّ بقوم يلقحون، فقال: "لو لم تفعلوا لصلح، قال فخرج شيصا، فمر بهم، قال: ما لنخلكم، قالوا: قلت كذا وكذا، قال: إن كان شيئا من أمر دنياكم فشأنكم به، وإن كان من أمور دينكم فإلي."(٢)

ففي هذا الحديث أن النبي ﷺ وهو الذي يُعلّم الناس الكتاب والحكمة ويُزكّيهم، وهو مرجعهم في الفتوى والقضاء والإمامة، قد تخفى عليه قضايا من معايش الدنيا؛ لأنها ليست من مهمته الرسالية، ولا من وظيفته النبوية، فيدخل عليه فيها سوء التقدير، كما يدخل على غيره. ويستفاد من ذلك بطريق التنبيه أن مَن خفي عليه شيء من المعرفة لزمه الرجوع إلى أهلها، واستفسارهم عنها، والإفادة من خبراتهم بها، فلذلك قال ﷺ: "إن كان شيئا من أمر دنياكم فشأنكم به، وإن كان من أمور دينكم فإلي." وممّا يبيّن ذلك أن النبي لو كان عنده علم بأنه لا يعلم بقضية التلقيح وفوائدها لما تردد في الاستفسار عنها، ولا يتصور منه شيء غير هذا البته، وقد سأل عن أشياء كثيرة، وكان ذلك في قضايا يسيرة، فكيف بما هو أكبر من ذلك وأخطر!

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥٥ وما بعدها.

(٢) انظر:

- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٣٦، كتاب: الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا، حديث رقم ٢٣٦٣.
- القزويني، **سنن ابن ماجة**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٢٥، كتاب الرهون، باب تلقيح النخل، حديث رقم ٢٤٧١.

ومن ذلك أنه منع حسان بن ثابت الشاعر من أن يقول في أنساب قريش هجاء حتى لا يقع في نسبه ﷺ إلا بعد أن يرجع إلى صاحب هذا الفن الخبير بدقائقه، وهو أبو بكر الصديق رضي الله عنه.(١)

وكان يقول: "خذوا القرآن من أربعة، من عبد الله بن مسعود، وسالم، ومعاذ، وأبي بن كعب."(٢)

وممّا يُستأنس به في هذا المقام من المواقف العمرية أن الشاعر الحطيئة جرول بن أوس هجا الزبرقان بن بدر بكلام حمال ملتبس، قال فيه:

"دع المكارم لا ترحل لبغيتها   واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي"

فشكاه إلى عمر، فلمّا سمع عمر الأبيات، قال: ما أسمع هجاء، ولكنها معاتبة، فقال الزبرقان: أو ما تبلغ مروءتي إلا أن آكل وألبس؟ فقال عمر: علي بحسان، فجيء به، فسأله، فقال: لم يهجه بل سلح عليه، فسجنه عمر.(٣)

قال الأستاذ العقاد في تعقيب له على هذه القصة: "فنسي أنه الأديب الراوية، ولم يذكر إلا أنه القاضي، الذي يدرأ الحدود بالشبهات، ولا يحكم بما يعلم دون ما يعلمه أهل الصناعة."(٤)

ب- إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبيان ذلك أن صياغة أحكامنا الشرعية على مقتضى هدي الشريعة واجب مجمع عليه، مقطوع به. وقد تَقدّم

(١) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٣٥، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل حسان بن ثابت، حديث رقم ٢٤٩٠.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٨٥، كتاب: المناقب، باب: مناقب أبي بن كعب، حديث رقم ٣٥٩٧.

(٣) ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحق. **ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٨م، ص٢٨٤ وما بعدها. وانظر أيضاً:

- الصلابي، علي محمد. **فصل الخطاب في سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب t شخصيته وعصره**، الشارقة: مكتبة الصحابة، ٢٠٠٢م، ص٢٤١.

(٤) العقاد، عباس محمود. **عبقرية عمر**، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٤٧م، ص٢٨٨.

بيان دلائل ذلك في القرآن والسنّة في الفصل الأول بما يغني عن الإعادة.

وهذه الصياغة متوقفة -في كثير من الحالات- على مقتضى ووزان ما بيّنْتُ من الحاجة إلى الإفادة من هذه المعارف والخبرات؛ فإن الحياة اليوم تعقدت قضاياها، وكثرت مشكلاتها، وتداخلت علومها. ومن أجل التغلب على هذه السمة الغالبة -اليوم- في جميع فروع الحياة المختلفة، أصبح الاعتماد على الخبرات والعلوم المتخصصة سنّة متبعة في جميع المجامع الشرعية والمؤسسات القانونية. ومردّ هذا التكامل بين البحثين الشرعي والعلمي هو القطع المبني على الاستقراء الصريح والتجربة المشهودة باستحالة أن يجتمع علم كليهما عند متخصص في واحد منهما، بل إني لا أبعد إذا قلت إن العلم بتفاصيل أحدهما لا يجمعه المتخصص فيه، فكيف إذا أضفنا إليه غيره!

ولا شكّ في أنه من دون هذه الإفادة يكون الانتظار والتوقف، أو الانحراف والفساد. وعملاً بقاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب،"[1] فإن هذه الإفادة تكون لازمةً واجبةً.

ت- إنه من المقرّر الثابت أن أصل الرجوع إلى أهل الخبرة في العلوم والمعارف المتخصصة، والاعتماد على أحكامهم وتقديراتهم، ثابت مقرّر عند الأصوليين في بحث تحقيق المناط.

وتحقيق المناط عندهم هو "أن يثبت الحكم بمُدْركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله."[2] وقال الدكتور فتحي الدريني: "تحقيق المناط هو إثبات مضمون القاعدة العامة أو الأصل الكلي أو العلة في الجزئيات والفروع إبان التطبيق، بشرط أن يكون كل من المضمون والعلة متفقاً عليه."[3] وعندهم أن

---

(١) البعلي، علاء الدين بن اللحام. **القواعد والفوائد الفقهية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨م، ص١٣٠.

(٢) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢.

(٣) الدريني، محمد فتحي. **بحوث مقارنة في الفقه وأصوله**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٤م، ج١، ص١٢٣.

تنزيل الأحكام على محالها مراتب وأنواع، منها ما تكفّل به الشارع الحكيم نفسه، ومنها ما يوكل إلى المجتهد، وهو كثير، ومنها ما يقوم به العامي استقلالاً، كما في تقديره لمدى استطاعته امتثال بعض الأحكام، أو الأخذ ببعض الرخص، ونحو ذلك، ومنها ما يقوم به مشاركةً مع غيره إذا كان عنده من الخبرة والمعرفة ما يفيد في تنزيل الأحكام على واقع الناس تنزيلاً صحيحاً لا يتأتى إلا بخبرته هذه.

وقد ألمح الشاطبي إلى ذلك عندما قال: "فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء، واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه."[(١)]

ولا يخفى أن ما ذكرناه من القضايا لا يرجع إلى المدارك الجزئية، بل إلى القواعد العامة والكليات الرئيسة. وفي الأحوال كلها، فصنيعهم هذا في إشراك العامي في النظر المناطي جارٍ على نسق الشريعة وهديها في الفقه والقضاء والأحوال الخاصة، وقد استفاض العمل بذلك عن الخلفاء الراشدين، والسلف المرضيين من العلماء المجتهدين في محال كثيرة من الجزئيات والكليات؛ إثباتاً للعلل في الأحكام نفسها، وتعدياً بها إلى قضايا مخصوصة، أو تطبيقاً للقواعد الكلية في آحاد الصور والمسائل المتجددة.

وعادةُ مَن تعرّض لهذا الشأن من الباحثين المعاصرين تخريجُ الإفادة من الخبرات المتخصصة على نحو ما بسّطته على هذا الأصل؛ أصل تحقيق المناط، ولا يتعدونه إلى غيره. وفي تقديري أن هذا غير كافٍ؛ لأن أصل تحقيق المناط يقصر نظره على إثبات العلل والمعاني التي فرغ منها المجتهد تخريجاً وتنقيحاً في صور من صور تطبيق الأحكام وتنزيلها على واقع المكلفين بما يرعى مصالح الخلق، ويحفظ مقاصد الشرع، وهذا لا يتأتى إلا بافتراض أن أهل الفقه والاجتهاد قد حصل منهم فعلاً تصور كامل لهذه المسائل المستجدة، وأحاطوا

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٠. والعامي عندهم هو غير العالِم الفقيه، ولو كان عالِماً في فن آخر.

بها علماً ودرايةً، وأنهم بعدُ قد أصابوا في تكييفها على أصولها الصحيحة، وبيّنوا أحكامها الشرعية، ولم يبقَ إلا البحث في مناهج تنزيلها وطرائق تنفيذها، وهذا ذهول عن الحقيقة الثابتة، والأمر أعمق من هذا وأدق. فمشكلة التحقيق هذه تالية ولاحقة على مشكلات أعوص منها وأكبر. وكلها مشكلات لا مجال لحلها، ولا طريق لتوضيح غموضها إلا بالإفادة السديدة من خبرة الخبراء على أنحاء كثيرة:

- حصول التصور الصحيح والإدراك الكامل للمسألة الحادثة، والإحاطة بتفاصيلها وجميع قضاياها وأبعادها المختلفة، وهذا الأمر هو الأشدّ حاجةً في واقعنا المعاصر، وهو الأكثر وقوعاً؛ فإن في هذه النوازل التي ترد علينا من التركيب والتعقيد في تكوينها وتفاعلها وآثارها، ما يتوقف فهمه ودرايته على معرفة علمية دقيقة، أشبه ما تكون بالتخصص في هذه الفنون. وما أثبته من الأمثلة في مجالات الطب، مثل: مسائل الاستنساخ، والهندسة الوراثية، والتبرّع ببعض الأعضاء، واستنبات الأنسجة، وغير ذلك يكشف عن هذه الحقيقة. ولا ريب أنه لا الفقيه المجتهد، ولا غيره ممّن ليس من أهل هذه الصناعة، يستطيع أن يُلمّ بها تصوراً وإدراكاً، فلذلك كانت الإفادة من أهل المعرفة، والتخصص فيها، ومباحثتهم، واستفسارهم، والإنصات إلى شروحهم وبيانهم أمراً لازماً واجباً، ولذلك لمّا نزلت قضية الاستنساخ، وكثر الكلام عليها، لم يُفْتِ فيها عالِم بتحريم أو تحليل، إلا ما كان من المجامع الفقهية والمجالس العلمية العليا؛ وذلك لما كان لها من الخبرات المتخصصة في هذا الأمر، ولولا ذلك ما حصلت لها هذه القدرة.

وكان العلماء قديماً يتحرّون في هذا الأمر، وكانوا يدعونه فقه الواقع. قال ابن القيم -رحمه الله-: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط بها علما. والنوع

الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حُكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر..."[١]

ولمّا كان واقع الحال عندهم بسيطاً غير معقد، وكانت ثقافة الخبرات المتخصصة غير ناشئة فيهم، وكان ما يجدّ لهم من النوازل والحوادث نادراً قليلاً، لم يحوجهم الحال إلى تأسيس هذه الإفادة، والكلام على لزومها، وبيان مناهجها، واعتمادها في الاجتهاد إلا في حدود يسيرة.

أمّا واقع الحال في الاجتهاد المؤسسي فالأمر ضرورة علمية ومنهجية، بل هو فريضة شرعية، على نحو ما استُكمل بيانه.

- المساعدة على تخريج المناط وتنقيحه، وهذا قَلّ مَن يتعرّض له، ولا يزال الكثير منّا لم يتنّبه بعدُ لبعض الدقائق الكامنة في هذه النوازل المستجدة، ولم يستشرف ما سيفاجئنا قريباً من تطورات علمية مذهلة. قال الدكتور أحمد الخمليشي: "ولا يقتصر دور هؤلاء على الاجتهاد بتحقيق المناط، وإنما يساعدون كذلك حتى على تخريج مناط الحكم أو تنقيحه، فالمعلومات والمعارف المتوفرة لديهم تعين المتفقه في الكتاب والسنة على ذلك الاستخراج أو التنقيح، سيما في مواطن الخلاف."[٢]

وتخريج المناط هو: "تعيين العلة من أوصاف غير مذكورة في نص الحكم."[٣]

وأمّا تنقيحه فهو: "النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف، كل واحد بطريقة."[٤]

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج١، ص٦٩.

(٢) الخمليشي، **وجهة نظر**، مرجع سابق، ج١، ص٢١١.

(٣) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧م، ج٧، ص٣٠٨٩.

(٤) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج ٢، ص٢٦٥.

وعلى هذين الأصلين تبنى الأحكام الفقهية التي مدركها الأقيسة الصحيحة، ولا قوام لها إلا بهما، وهي كثيرة ممتدة في الأزمنة والأمكنة والمجالات.

غير أن إسناد هذا الشأن لهذه العلوم، لا يعني تخويلها صلاحية البتّ الشرعي فيها، وإنما هو عمل علمي إعدادي تنويري، يجري تحت أنظار الفقهاء، يجيب عمّا يطرحونه من قضايا، ويبيّن ما يستشكلونه من بحوث؛ ذلك أنهم الأعلم بكليات الشريعة ومقاصدها، وما تنطوي عليه من رعاية المصالح ودفع المفاسد، وتقدير الضرورات والحاجات، والنظر في المآلات... وهم الأقدر على استكناه الأسباب والعلل التي أناط بها الشارع أحكامه، فلذلك يكون بحث المناط في هاتين المرتبتين (تخريجاً، وتنقيحاً) بتوجيه منهم، وإشراف من طرفهم.

وبالرغم من ذلك، لا أستبعد أن يكون في بعض القضايا، أو لدى بعض هؤلاء الخبراء من العمق في التحليل، وبُعْد النظر في الكشف عن بعض العلل أو تنقيح مناطاتها ما قد يخفى على بعض الفقهاء، لا سيّما في الأحكام المستقبلية المتعلقة باستشراف المفاسد والمضار، أو توقع المصالح والمنافع، وهو ما ندعوه بأصل النظر في المآلات.

وصفوة القول في هذا المطلب: إن مشاركة الخبراء في الاجتهاد المؤسسي لا ينزل في الجملة عن مرتبة الوجوب، وهذا حكم ظاهر بالشواهد الثابتة، والدلائل العقلية الراسخة التي لا يماري فيها أحد، وهذا أمر سيتأكد بصورة أنصع عند التعرّض للمطلبين الآتيين.

٣- طبيعة الإفادة من العلوم المتخصصة وضوابطها

حينما نؤكد ضرورة الإفادة والاسترشاد بمختلف العلوم الإنسانية والطبيعية والاجتماعية التي تُبصّر الاجتهاد المؤسسي بطبائع التصرف الإنساني، وتكشف عن أبعاده وحقائقه، وما يترتب عليه من مصالح ومفاسد؛ فإن منطلقنا في ذلك هو ما شهد به الواقع، وأثبتته تجارب هذه العلوم من أدوار حسنة في توجيه

الاجتهاد الفقهي الوجهة الصحيحة، التي تبتغي تنظيم التصرف البشري، وإرشاده إلى مواطن الخير والصلاح، وإسعاده في مساره الخاص والعام.

غير أني بإلحاحي على ضرورة هذه الإفادة لا أعطي هذه العلوم سلطة الحكم الوحيد، والمقرّر الفريد الذي بالاقتصار على أمره تُشرّع الأحكام، وتُسنّ القوانين، فهذه وجهة وضعية غريبة على مقصودنا وغايتنا.

لا نريد أن تكون سلطة الخبير المتخصص سلطةً متفرِّدة بالتشريع والاجتهاد، تعارض سلطة الفقه أو تنافسها، ولا نريد أيضاً أن نقصر مفهوم الإفادة الذي ذكرناه على مجرّد الاستئناس كما يختاره بعض الباحثين، بل إننا نرى أن الإفادة التي نعني أوسع من هذا وأشمل، فهي تأتي بهذه المعاني تارةً، وبغيرها تارةً أخرى.

فمن معاني الإفادة العلمية التي تخدم صناعة الفقه والتشريع ما يكون اعتماداً كلياً، وأخذاً مطلقاً، بما قرره البحث العلمي. وفي هذه الحالة لا يخرج الحكم الفقهي عن كونه صياغةً شرعيةً للحقيقة العلمية؛ لأن هذه حقيقة الأمر، وأكثر ما يكون ذلك في الأحكام المعقولة المعنى، المدركة عللها بالبيان العلمي القاطع، والتجربة المشهودة الصريحة، ومن أمثلة ذلك:

- تحريم الاستنساخ البشري بناءً على ما قرّرته بحوث طبية واجتماعية متواترة، وأن ذلك سيؤدي إلى نتائج مروّعة وعواقب وخيمة على مستوى النظام الكوني، ومنظومة الأخلاق، والقوانين، والأعراف الإنسانية: العامة، والخاصة.(١)

- إباحة التلقيح الصناعي بشروطه المقرّرة بين الزوجين بناءً على شهادة البحث العلمي بأنه مجرّد علاج ومساعدة طبية لأحد مكوّنات عملية الإخصاب التي طرأ عليها خلل.(٢)

---

(١) الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٢.

(٢) جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته الثامنة بمكة المكرمة =

ومن معاني الإفادة: الاختيار والترجيح، ومحلّ ذلك حينما تكون نتائج البحث العلمي مشتبهة محتملة، لكنّ وجه الرجحان في بعضها غالب، وليس فيه أيّ مناقضة أو معارضة لثوابت الشريعة وأحكامها الكلية، فها هنا نختار ونرجح بين هذه النتائج بحسب ما يتلاءم مع قواعد الشريعة ومصالحها العامة، ومن أمثلة ذلك:

- تحريم الاستنساخ الحيواني أو إباحته بناءً على قولين مختلفين: أولهما: إن في ذلك مصلحة تحسين النوعية، والإكثار من المنتوج: كمّاً ونوعاً، وذلك بأقل جهد، وبأيسر كلفة. وثانيهما: إن ذلك قد لا يخلو من أخطار حقيقية، ومفاسد محتملة، لا تظهر إلا بعد التجارب المتواصلة والمُدد المتعاقبة، كما هي الحال في آفة جنون البقر التي لم تُعرف إلا بعد أن وقع "الفأس في الرأس" كما يقولون.[1]
- تحريم رفع أجهزة الإنعاش عن ميت الدماغ أو إباحة رفعها عنه بناءً على الخلاصة العلمية القائلة بأنه ميت لا حياة فيه، أو على الخلاصة القائلة بأنه حيّ حياة ضعيفة.

ومن معاني الإفادة: الاستئناس والاسترشاد دون الاعتداد الكلي بما توصّل إليه البحث العلمي المتخصص، ومثال ذلك: "الاستئناس بمناهج

= خلال شهر كانون سنة ١٩٨٥م: "إنه مقبول مبدئيا في ذاته، لكنه غير سليم تماما من موجبات الشك فيما يستلزم ويحيط به من ملابسات فينبغي ألا يلجأ إليه إلا في حالات الضرورة القصوى." انظر:

- ديان، **عمليات نقل وزرع الأعضاء**، مرجع سابق، ص١٨٠.

(١) "تبنى مجمع الفقه الإسلامي الجواز الشرعي للأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم، وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد." انظر:

- ديان، **عمليات نقل وزرع الأعضاء**، مرجع سابق، ص١٩٦.
- الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٦.

البحث، والتوثيق، والتفسير، والتخريج، وفي إجراء المقارنات، والملاحظات، والإحصاءات، والاستبيانات، واختيار العينات..."[1] المستعملة في علم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، وعلم النفس... فهذه المناهج، وإن كانت غريبة عن طرائق التفسير الشرعي والبحث الفقهي -كما قد يبدو في الظاهر- فإنها مرشحة لأن تكون وسيلةً صالحةً وأداةً مهمةً لتقدير المصالح والمفاسد التي تتوارد على الأحكام الشرعية في خضم أوضاع غريبة متجددة استقرت عليها نظم الحياة المعاصرة.

وبالجملة، فقد أصبحت هذه المناهج من أهم الركائز العلمية التي تعتمد عليها البشرية -اليوم- قاطبةً في التوصّل إلى النتائج المقبولة التي يُسلّم الجميع بصوابها وصحتها؛ فلا حرج علينا أن نستفيد من ذلك كله. ولكن، على نحوٍ يحقق الخير والصلاح، ويمنع الشرّ والفساد.

٤- في المحاسن المنهجية والعلمية للإفادة من العلوم والخبرات المتخصصة

بناءً على ما بسطته من معاني الإفادة وكيفياتها، وما ذكرته من المواقف والتجارب الفعلية، يمكن -في تقديري- الحديث عن فوائد كثيرة تشريعية واجتماعية وفقهية، لكنّي أختار تركيز الكلام في هذا المطلب على فائدتين كبيرتين جليلتين: فائدة منهجية، وفائدة علمية.

أ- الفائدة المنهجية:

ذكرْتُ سابقاً أن أمر الاجتهاد التشريعي المؤسسي أضحى اليوم أخطر المهمات المجتمعية، وأعقد المسؤوليات الإنسانية؛ ذلك أنه في سباق مع التطورات السريعة التي يشهدها الإنسان، والتقلبات الحثيثة التي يراد منه أن

(١) الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٦.

يسعى إلى تنظيمها وضبطها على وزان الحق والعدل، وقد بيّنْتُ أن ذلك لا يقف عند حدّ، ولا يستطيعه فقيه أو مجموعة فقهاء، بل لا بدّ أن يشاركهم فيه العلماء الخبراء بمجالات الحراك الإنساني المختلفة.

وما أريد أن أذكره الآن أن اعتماد مبدأ الإفادة من العلوم والخبرات، هو المنهج الأمثل، والمسلك الأصوب لنجاح الاجتهاد المؤسسي، وبفضله تتحقق حسنات منهجية كثيرة، تُمهّد السبيل لضمان نتائج رشيدة، وقواعد محكمة قادرة على التنظيم الأفضل لحركة المجتمع، والترتيب الأقوم لمختلف العلاقات والمرافق الدائرة فيه. وهذه أبرزها:

- تقليل الجهد، وتبسيط طرائق العمل، وتجاوز كلفة البحث خارج التخصص، ولا يخفى ما في ذلك من المشاقّ المنهجية، والمصاعب المعرفية الكثيرة.

- السرعة في الإنجاز، وربح الوقت؛ فإن تقسيم العمل إلى تخصصات متكاملة الأدوار يُسرّع -لا شكّ- وتيرة العمل، وهذا يعطي قدرة على اللحاق والمواكبة المطلوبة بين الحوادث الطارئة والقواعد الشرعية المنظّمة لها.

- وضوح الرؤية والهدف، وذلك بفضل تحديد المسؤوليات، ووسائل العمل، وطرائق الإنجاز.

ب- الفائدة العلمية:

يُقصد بالعلمية هنا إسناد البحث عن المعاني والحقائق والأحكام إلى قواعد العلم الدقيقة الضابطة لسيرورة الظواهر المدروسة وتطورها في مختلف مراحل تشكّلها وتفاعلها.

وليس من غرضي أن أخوض في الحديث عن إشكالية العلمية والنسبية في المعارف والعلوم؛ فإن هذا مُدوّن في مظانّه المعروفة، ولكنّني أقول: إنه في الجملة، وبالرغم من بعض التحفّظات التي قد نبديها على هذا البحث أو ذاك، فإن ثمّة فوائد وحسنات كثيرة تتحقق بسلوك طريق الإفادة من الخبرات والعلوم المتخصصة، أهمها:

- الدقة والحبك: فحين تستند الأحكام الفقهية في صياغتها وتحريرها إلى البحث الشرعي الواعي، المسنود بالخبرة المتخصصة، فإن ذلك يعطي هذه القواعد أسمى درجات الدقة والحبك، بحيث لا يُتصور أن يدانيها في هذه الصفة بديل آخر.

ولو ألقينا نظرة متفحصة على القضايا والأحكام التي تتناولها المجامع الفقهية الدولية، وهي تعمل بآلية الاجتهاد المؤسسي، والإفادة من الخبرات المتخصصة، لوجدناها على درجة عالية من الدقة والحبك، بحيث تُحقق شيوعاً وانتشاراً واسعين في كل المحافل والقنوات الشرعية، وتلقى القبول والرضى من طرف الكتّاب والباحثين، بل من طرف المؤسسات التشريعية في بعض البلاد الإسلامية.

وحين تغيب هذه المزاوجة بين الخبرة الشرعية والخبرة المتخصصة تضيع الأحكام والنتائج، ونحيد عن جادة الصواب.

- الموضوعية: أقصد بها تجرّد الاجتهاد عن كل المؤثّرات، والدوافع الذاتية للمجتهد. فلا وجهة للاجتهاد إلا ما حدّده العلم الصحيح، ولا افتراض ولا تحليل ولا استنتاج إلا بالبرهان الواضح، والتعليل المبين، والتفسير المقنع.

ومن هنا يكون دور الباحث هو صفاء القريحة، وجودة النظر في استثمار قواعد البحث العلمي حتى تخبر عن النتيجة العلمية الصحيحة مهما كانت طبيعتها، أو درجة مناقضتها لهوى الباحث وإرادته، فتأتي النتائج على درجة عالية من الصحة والوثوق.

وبذا، يُنظَر إلى هذه القواعد بوصفها إنتاجاً اجتهادياً سديداً مؤيداً بالعلم، لا تسلُّطا كهنوتياً لطبقة من "رجال الدين"، أو تحكُّما وضعياً، أملته رغبات ومصالح فئة طاغية من الناس، وهذا -في تقديري- أهم ضمانات القوة والقبول، والاستمرار والتجدد.

٥- محاذير الاستفادة من العلوم المتخصصة

لمّا كانت العلوم المتخصصة إنتاجاً بشرياً محكوماً بقدراتنا الإنسانية، وسقفنا المعرفي المحدود، فلن تخلو الإفادة منها على النحو الذي بيّنته من محاذير ومخاطر، قد تجرفنا عن مسار الدقة العلمية التي نريد، والمصلحة الشرعية التي نقصد، ثم تُهدّد وجهة الأحكام الشرعية حيال التنظيم الأمثل للعلاقات والمرافق الاجتماعية؛ لتنزاح بها إلى الضلال والفساد.

لذلك أشير في هذه الفقرة إلى ثلاثة تنبيهات رئيسة، يُعَدّ الاهتمام بها والتنبّه لها من الضمانات القوية لإفادة سليمة وصحيحة من العلوم المتخصصة:

أ- إسناد أمر البحث العلمي إلى أهله من الخبراء المتخصصين ذوي الكفاءة العلمية والخلقية، فلا يجوز من جهة العقل أو الشرع أن يُسند هذا الأمر إلى ضعاف النفوس وأنصاف العلماء؛ لأن في ذلك مساساً خطيراً بموضوعية وعلمية النتائج والخلاصات التي عليها المعوّل في الاجتهاد الفقهي المطلوب.

ب- الحذر والتحفّظ من كل البحوث والدراسات المرتبطة بالاتجاه الفكري الغربي والفلسفة المادية؛ فإنها في الغالب تنطلق من منطلقات ومسلّمات تمليها قيم ثقافية ودينية وسلوكية غريبة كل الغرابة عن قيمنا ومبادئنا الإسلامية، فلذلك تأتي نتائجها العلمية على هذا المستوى من الغرابة والشذوذ، ومن ذلك: نظرة الغرب إلى المرأة، والموقف من ثقافة الجنس، والحرية المطلقة للفرد، والاستقلال عن الآباء، ... وما إلى ذلك. فكل القضايا التي يحضر فيها بُعْد من هذه الأبعاد أو نحوها، يجب فيها الحذر والتحفّظ.

ت- تبيّن علمية كل المناهج المستعملة في تقرير الحقيقة العلمية، والاقتصاد في استعمال الفرضيات والاحتمالات والإحصاءات، ... والتأكد أن كل ذلك يتوافر على قدر من الوثوق والقوة والاطمئنان؛ "فإن إقحام الفرضيات الضعيفة في تحديد المراد الإلهي يسيء إلى النص الديني حينما يظهر خطؤها، وقد عدت مدلولات له. كما أنه يجر إرهاقا وحرجا في شؤون الحياة لما تصبح جارية على أساسه، وهذا ما يدعو إلى الاقتصاد في استخدام المعارف العقلية في فهم الدين بما يضمن إصابة الحق في أقصى درجات الإمكان."(١) ومن النماذج المعروفة في هذا الباب أن "بعض الكتاب... يحاولون إسقاط نظريات غربية حديثة على الإسلام، تاريخه، ولغته، وفقهه، فيطبقون هذه النظريات المختلفة مثل: البنيوية، والألسنية، والتفكيكية، والتركيبية التاريخية، وغير ذلك من النظريات على الدراسات الإسلامية، وهو الأمر الذي يؤدي إلى سحب المفهوم الإسلامي إلى الأنساق الغربية التي جاءت منها هذه النظريات."(٢)

والخلاصة أنه في القضايا التي قد ينجرّ فيها البحث الاجتهادي إلى مثل هذه المناهج، لا بدّ من قدر من التريث والأناة عند تقرير أيّ حكم فقهي.

الخلاصة:

كان الغرض الأساس في هذا الفصل النظرَ في جملة الأصول الفقهية والمقصدية التي رأيْتُ أن لها الحضور الوازن والأثر الفاعل في توجيه البحث الاجتهادي المؤسسي، وترشيد مساره التشريعي بصورة تجمع بين الحفاظ على الأصالة الشرعية، والقدرة على مواكبة الثقافة المؤسسية التي تستلزمها وظيفة التشريع للأمة في عصرنا الحاضر، وقد جَمعْتُ ذلك في أصول ستة، هي:

أ- الدعوة إلى تفعيل مقاصد الشريعة، والالتفات إلى غاياتها وأسرارها، والاعتداد بمعانيها الكلية التي دلّت عليها الشواهد السمعية والبيّنات العقلية،

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٦٥.

(٢) عطية والزحيلي، **تجديد الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٦.

وعلى رأس ذلك: اعتبار مصالح المكلفين، ودفع المفاسد والمضار عنهم. وقد ذكرْتُ هناك قواعد ذلك، ودلائله، ونماذجه، وفوائده، وبيّنْتُ أن الإعمال الصحيح لأصل رعاية المقاصد في قضايا الاجتهاد المؤسسي يستتبع قدراً من المراجعة والتقويم في التقاسيم التي تذكرها كتب الأصول لتناسب الوظائف الجديدة التي تنظر فيها مؤسسة الاجتهاد، كما يستتبع قدراً آخرَ من ضرورة الإفادة من العلوم والخبرات العلمية المعينة على تمييز مقاصد الأحكام، وتبيّن وجوه المصالح والمفاسد فيها.

ب- تفعيل فقه الأولويات، والاعتداد بقواعده وبحوثه في ضبط مراتب الأحكام، ودرجاتها من الفروع والأصول، والضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ ليقُدّم ما حقّه التقديم، ويُؤخّر ما حقّه التأخير. فإنه يستحيل من جهة النظر العقلي المستند إلى رؤية قويمة للواقع ومتغيراته، أن يقطع البحث الاجتهادي برأي سديد صائب في قضايا الاجتهاد المؤسسي إلا إذا اعتدت بحوثه بقواعد فقه الأولويات، وتوسّلت بضوابطه، وقد ذكرْتُ هناك من الأمثلة والنماذج قدراً وافياً، وذكرْتُ أيضاً أن البحث الأولوياتي ينتظم مسلكين متوازيين أفقياً، لكّنهما متكاملان عمودياً: تحديد الأولويات في الخطاب والرسائل والمواقف السياسية التي تبعث بها مؤسسة الاجتهاد إلى الرأي العام: المحلي والدولي، وهذا فقه سياسي. وتحديد الأولويات في الاختيارات الحكمية الفقهية، وهذا بحث فقهي أصولي.

ت- الإفادة من فقه التخريج والاقتباس، ومن الفسح والفرص التي تخدم بها بحوثه وقواعده الانطلاقة الجادة للاجتهاد المؤسسي، والمواكبة والاستيعاب الضروريين لتأطير التصرفات والعلاقات البشرية، وتنظيم المرافق الاجتماعية.

وقد بيّنْتُ أن ما أعنيه بهذا الأصل لا يقتصر على الإلحاق الصوري للفروع الفقهية المستحدثة بالأصول أو الفروع المذهبية، بل هو -بالإضافة إلى ذلك- استمداد واقتباس من كل التراث الفقهي لمذاهب الإسلام واتجاهاته؛ فلنا أن

نبدع في توليد واستنتاج أصول جديدة، ومذاهب ومدارس جديدة بشروط العلم المرعية، ولنا أن نستفيد من فروعهم الفقهية وأصولهم النظرية، وكل ذلك واقع في معنى التخريج الواسع الذي قصدْتُ.

وقد يكون فقه التخريج من الحلول المفيدة في تقوية الحسّ الاجتهادي، وتنمية المبادرة إليه؛ فإن التقليد غالب، والخطو على باب الاجتهاد المطلق بطيء، وفقه التخريج مقدور عليه من جهة، وهو واقع في معنى الاجتهاد من جهة ثانية.

ث- الانطلاق من المذهب المعتمد في البلد، والانفتاح على المذاهب الأخرى؛ فإن اعتبار هذا الأصل له دواعٍ شرعية وثقافية كثيرة، وقد أطلْتُ في شرحها بالبيان والتمثيل، وذكرْتُ هناك أنهً ليس بديلاً عن النظر الاجتهادي الحرّ، وإنما هو أصل معين، وأشدّ ما تستدعيه الحاجة حينما تكون مؤسسة الاجتهاد بصدد النظر في القضايا ذات البُعْد الثقافي المجتمعي ممّا تلزم معه رعاية الأعراف والقيم والأحكام التي تداولتها أجيال الأمة السالفة.

ولهذا الأصل أيضاً دواعيه القانونية؛ فإن مراعاة عنصر الانسجام بين المقتضيات القانونية التي تُطبّق اليوم في واقِع الحياة، والمتغيرات التي سيحدثها الاجتهاد المؤسسي تستدعي البحث عن أَولى المذاهب والآراء الفقهية قياماً بوظيفة الجمع والتقريب، والحفاظ على عناصر الاستقرار في تأطير العلاقات والمرافق الاجتماعية وتنظيمها، وهذا أمر يعسر تحصيله إلا من جهة واحدة، هي على الوجه المقدّر في ثنايا الفصل.

ج- الاجتهاد الجماعي، والحاجة إليه تثبت من نواحٍ عدّة، هي:

- إن الاجتهاد الجماعي يُحقّق مبدأ الشورى في الأمة، وإشراف الأمة على تدبير قضاياها التشريعية، وسدّ منافذ الاستبداد والتسلط.

- إن الاجتهاد الجماعي من حيث هو تفاعل ورأي جماعي، تتوافر له إمكانات الدقة والإصابة، واستجماع شروط السلامة من الأخطاء، ما لا يتأتى لغيره.

- إن الاجتهاد الجماعي هو آلية الاجتهاد المؤسسي الأُولى، ولا نستطيع أن نتصور من جهة التكييف الفعلي لتنظيم الاجتهاد آليةً أخرى أليق وأقدر على القيام بكل الوظائف التشريعية الشاقة من تلك التي يُقدّمها الاجتهاد الجماعي.

حـ- الإفادة من العلوم والخبرات المتخصصة، وقصدْتُ بذلك استثمار نتائجها وبياناتها، ومناهجها الدقيقة، الموثوق بصحتها، عند تقرير وإصدار القواعد التشريعية والقانونية المنظّمة للعلاقات والمرافق الاجتماعية.

وقد بيّنْتُ أن هذه الإفادة ضرورة واقعية اقتضتها ظروف كثيرة، أهمها:

- التقدم الكبير الذي عرفته هذه العلوم؛ فقد أصبح لا يستغنى اليوم في العالم كله عن قواعدها ونتائجها وبحوثها في تفسير الظواهر الإنسانية المختلفة، ومنها التشريعية.

- تشوّف الشارع الحكيم إلى الحقّ المبني على العلم والبرهان الصحيح.

وقد ذكـرْتُ من العلوم الرئيسة ذات الصلة بموضوع التشريع: علم الاجتماع، وعلم الطب، وعلم الاقتصاد، وأكّدتُ أن بحوث هذه العلوم قد تكون -في كثير من الأحيان- خير قاعدة، وأقرب تفسير يمكن أن يُعتدّ به في تقرير وصياغة ما نريد من القواعد، وقد ضربْتُ من الأمثلة عدداً، وبيّنْتُ شروط ذلك، ومناهجه، ومحاذيره.

الخاتمة

وعـدْتُ في مقدمة هـذا الكتاب أن أُخصّص هـذه الخاتمة لعرض أهم الخلاصات التي وقفْتُ عليها، والاستنتاجات التي توصّلْتُ إليها، واستشراف آفاق معرفية أخرى؛ لاستكمال البحث في موضوع الاجتهاد التشريعي المؤسسي من زوايا جديدة مكمّلة لما طرحته من رؤى وتصورات ومقترحات للتفعيل والتنزيل.

وقد رأيت أن أوجز ذلك وفق الترتيب الآتي:

١- إن حالة الانفصام الحضاري التي تعيشها الأمة بعيداً عن قيمها الدينية وأحكامها الشرعية في مجالات التشريع والقضاء، والسياسات الاقتصادية والتربوية والإعلامية... هي حالة مرضية شاذة جرّت على الأمة ويلات الاستلاب والتبعية لقيم غريبة وخطط أجنبية معادية لتاريخنا، وتراثنا، وديننا، ولغتنا.

وحيث إن رصيدنا الحضاري والثقافي، وشريعتنا الغرّاء تأبى علينا ذلك وتردّه، كان من الواجب على كل مَن تشبّع بهذا الهدي، وآثر الارتباط بالقيم الإسلامية الحقة، أن يهتم بسؤال الواجب والمصير والمنهج، أعني أنه إذا كان مطلب العودة إلى الشريعة فريضةً شرعيةً، وضرورةً حضاريةً، وحتميةً قرآنيةً، وكانت بخصائصها وقواعدها الأصيلة صالحةً لكل زمان ومكان، فكيف نعيد إليها صفة الهيمنة على أنظمتنا الحيوية، ونُبوّئها مراتب السيادة والمصدرية في مهمة التأطير والتنظيم التشريعي للعلاقات الإنسانية، والمرافق الاجتماعية والتربوية والاقتصادية المختلفة؟

٢- من بين اختيارات كثيرة وحلول عديدة يتطارحها كثير من الباحثين المهتمين بموضوع الحاكمية في أنظمتنا التشريعية المعاصرة، استقر بي الرأي

على فكرة أصيلة بديعة، فيها من سمات الارتباط بتراثنا الإسلامي والاغتراف من قيمه وأحكامه، وفيها من مواصفات التجدد والمسايرة لمتغيرات العصر وتطوراته؛ ما يبلغ بنا الغاية، ويفي بالمقصد.

إنها فكرة "مأسسة الاجتهاد"، وحقيقتها تقوم على أساس جامع، هو السعي من -خلال عمل علمي وسياسي ومجتمعي واسع مستحضر لأصولنا الشرعية، ومراعٍ لأحوالنا السياسية وأنظمتنا الدستورية- إلى إعادة مبدأ الاجتهاد إلى وظيفته التشريعية، وإنتاج الأحكام الشرعية والقواعد القانونية المنظّمة لتصرفات المكلفين ومرافقهم المجتمعية، وذلك في هيئة مؤسسة منظّمة، لها مشروعية دستورية ومجتمعية، واختصاصات تشريعية وقانونية، وأدوار إعلامية وثقافية، وقواعد نظامية، وأعضاء منتخبون من العلماء والخبراء، ولها ارتباطات وتقاطعات شتى بمختلف السلطات والمؤسسات الفاعلة في حقل التشريع.

إن ما اقترحته من تدبير مؤسسي اجتهادي بمنطلقاته ومبادئه السالفة ينطوي على تحقيق جملة من المقاصد الشرعية والحضارية، ويجيب عن إشكالات معرفية عميقة تشغل بال الساحة الفكرية الإسلامية منذ أمد بعيد، وهو يُسهم إسهاماً واضحاً في تحقيق تراكم علمي رصين من شأنه أن يرفع مستوى الوعي بقضية المسؤولية والتكليف الشرعي بهيمنة الشريعة على مؤسساتنا وجميع مناشطنا المجتمعية. ويأتي على رأس هذا الإسهام القضايا الآتية:

أ- لفت انتباه الباحثين إلى ضرورة الاهتمام بالجوانب التطبيقية، واقتراح الصيغ العملية والإجرائية المتوازنة والمنفتحة لإعادة الشريعة بتدرّج وعقلانية؛ كي تستعيد مقعدها اللائق بوصفها المصدر الأساس للتشريع والتقنين في حياة المسلمين.

ب- الإسهام في بناء قنوات للتواصل بين المعرفة الشرعية والمعرفة القانونية والاجتماعية والاقتصادية التي تُنظّم العلاقات المختلفة في المجتمع.

ت- إبراز قدرة الشريعة على التكيف مع المستجدات العصرية، والمتغيرات

الزمانية، والاستجابة لمقتضيات التطور الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي.

٣- من أهم ما أكدته في هذه الدراسة أن مؤسسة الاجتهاد هي ارتباط بتراث الأمة، وتعلق بهويتها الدينية، واغتراف من رصيدها الحضاري والثقافي؛ فأغلب المقوّمات الرئيسة للفعل التشريعي -كما تصورته في مؤسسة الاجتهاد- هي تطور وسيرورة للممارسة الاجتهادية الأولى، وموادها الأولية هي ذاتها التي قام عليها البناء التشريعي في أول العهد، وأذكر من ذلك: مسؤولية الاجتهاد، ومرجعية النص الشرعي، وآليات الاجتهاد، ومقاصده...، لم يتغير شيء من ذلك إلا ما تعلق بتنظيم الممارسة ومأسستها، وإحكام الفعل الاجتهادي؛ حتى يكافئ المطالب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية القائمة، ويستجيب للأنساق المؤسسية التشريعية الجارية في واقعنا الراهن. وبذا، فإن ما اقترحته في الجملة لا يخرج عن كونه تجديداً وتطويراً لوظيفة المجتهد، لتصبح مؤسسةً للاجتهاد.

٤- مؤسسة الاجتهاد من حيث هي صيغة دستورية تشريعية تكل النظر في قضايا الاجتهاد الشرعي إلى المتخصصين في ذلك، وتُقرّ بسيادة الأمة، وهيمنتها على شؤونها وأمور دنياها بمقتضى ما حدّه الشرع، وتنهض بأحد أهم مقوّمات التمدّن والتحضّر التي يدعو إليها الفكر السياسي المعاصر، أعني بذلك إشراف الأمة على القيام بشؤونها، وسهرها على تنظيم مرافقها وعلاقتها التشريعية.

٥- مؤسسة الاجتهاد هي خير تصريف لإقرار وإصدار القواعد التشريعية التي تُنظّم حركة المجتمع؛ ذلك أنها تعتمد أحدث ما توصّل إليه الإنسان من طرائق البحث، وإقامة الدراسات، والإفادة من الخبرات، وهذا -لا شكّ- سيرشد المنهج التشريعي القائم بقيم جديدة، ومقوّمات سديدة: أصولية، وفقهية، ومقاصدية؛ تُصحّح جميع الموازين والفلسفات التي تساس بها اليوم قضايا التشريع والتقنين. فللإسلام نظرته القويمة إلى مفاتيح كثيرة من مفاتيح التشريع، ومن ثَمَّ يغتني الأداء التشريعي بعناصر متنوعة من المفاهيم والأبعاد والرؤى المترابطة والمتكاملة التي ستكسي القاعدة القانونية بكساء الشرعية والدقة والفاعلية.

٦- فيما يخصّ استشراف آفاق البحث والكلام عن امتداداته العلمية والأكاديمية، فإني -انطلاقاً من معايشتي لفصول البحث، ومعالجة مضامينه الشرعية والقانونية، خاصةً تلك المرتبطة بأصله الأصيل، وركنه الركين، أعني: الدفاع عن مرجعية الشريعة، والدعوة إلى تطبيق أحكامها في ظل متغيرات العصر ومستجداته- أحاول أن أورد ما بدا لي أن غيابه، وعدم البحث والإدلاء فيه بآراء واقتراحات علمية وموضوعية من طرف الباحثين والمهتمين بالشأن التشريعي الإسلامي؛ يعيق الخطو في اتجاه بلوغ هذا المشروع غايته الثقافية ومقاصده السياسية والتشريعية.

٧- أدعو الباحثين المهتمين بالقضايا الدستورية والقانونية في نظام الشريعة الإسلامية إلى الآتي:

أ- الانتقال من مرحلة التنظير والإقناع بصلاحية الشريعة وسيادتها وقوة أصولها وقواعدها، إلى مرحلة مدارسة الجوانب والصيغ التطبيقية لتحكيم هذه الشريعة، وتنزيل مقتضياتها على واقع الناس المتطور والمتجدد في مجالات حياتهم المختلفة: السياسية، والقانونية، والاقتصادية؛ فإن المكتبة الإسلامية اليوم ينقصها ذلك التراكم في المعارف والبحوث والدراسات التي تنظر في شأن المناهج التطبيقية والصيغ العملية لدسترة الشريعة الإسلامية، وإيلائها المكانة المرجعية التي تستحقها في نظمنا القانونية المعاصرة. وليس هناك وقت -في تقديري- أصلح وأنسب للشروع في ذلك من الآن.

ولا ينبغي أن يقصر الاهتمام بالشأن التطبيقي للشريعة على الكلام المرسل العاري عن الاقتراح الجاد والفعل الهادف، بل ينبغي أن يتعدى هذا إلى مقام رصد التجارب التطبيقية الناجحة والفاشلة، ودراسة مقوّمات وجودها، ومراحل تطورها، والخبرة بنجاحاتها وإخفاقاتها، ومختلف العناصر المسهمة في تكوينها وتفاعلها...

ولا بدّ أن نرتقي بهذا الشأن ارتقاءً يليق بمقامه وخطورته: بحثاً، ومدارسةً، وتطبيقاً. ومن هنا، أقترح للنهوض بذلك الوسائل الآتية:

- إنشاء مراكز للبحوث والدراسات العلمية التي يوكل إليها العناية بهذه المشروعات؛ على أن يشرف عليها الباحثون الأكْفاء من ذوي الدراية الواسعة بالشريعة الإسلامية، والنظم السياسية والقانونية المعاصرة.

- إصدار النشرات والدوريات التي تهتم بإيجاد حركة تثقيفية رشيدة، تساعد على بناء رأي عام واعٍ، مستعدّ للتواصل والتفاعل، قاصدٍ إلى جعل قضية الشريعة والدولة شأناً اجتماعياً عاماً، تُسهم فيه جميع الفعاليات العلمية والثقافية من خلال طرح الأفكار والمقترحات، وتبادل الآراء والخبرات.

- فتح وحدات دراسية في الجامعات الشرعية والقانونية بعنوان: "تجديد النظام السياسي للدولة الإسلامية في ضوء تحديات العصر". فمثل هذه الوحدات هي التي تُخرّج الكفاءات المتخصصة التي تستطيع تدبير كل الشروط والمطالب الأكاديمية والعلمية للنهوض بهذه المشروعات في مستوياتها وأبعادها المختلفة.

ب- التوسّع في دراسة قضية الدور الأساس الذي ينبغي أن تنهض به الأمة في إدارة شأنها العام، أعني القيام بمهمة الإشراف والهيمنة على قرارها السياسي والتشريعي في ممارسة السلطة والسيادة.

وهذه هي الفكرة التي عبّر عنها الدكتور الريسوني بعبارته الشهيرة "الأمة هي الأصل"، ومع أنها فكرة مركزية في البناء الإسلامي للأمة، إلا أنها ضامرة وضعيفة في الممارسة السياسية والصناعة التشريعية، بل في الوعي الشعبي العام.

ولا يزال قطاع كبير من علمائنا ومثقفينا يُغفلون دور الأمة ومقامها، ويُضخّمون دور الدولة وحجمها، ويُنصّبونها سلطةً على الأمة، وقيداً على حريتها وانطلاقتها، ويجعلون لها من السيادة ونفاذ الكلمة -حتى لو عارض ذلك مصالح الأمة- ما تمجّه الطباع الإسلامية السليمة، وتردّه الشواهد القرآنية القويمة.

لقد آن الأوان لتلتقط أيادي الباحثين هذه الفكرة الأصيلة والخطيرة، وتنتقل بها من مرحلة التدبّر والتأمّل النظري إلى مرحلة الدعم الثقافي، والتبني السياسي، والبحث الدستوري؛ فهذه من واجبات الوقت التي لا يجوز فيها التأخير، وهي أيضاً من الأولويات والدعائم التي لا يكتمل مشروع أسلمة أنظمتنا القانونية إلا بها.

ومن أهم الأسئلة الملحّة التي أقترح التوسّع في الإجابة عنها إجابةً تستحضر أبعاد التطبيق والتنزيل:

- أيّهما مصدر السلطة الحقيقي: الأمة أم الدولة؟ ما الصيغ والمناهج المقترحة لتنظيم العلاقة بين الأمة والدولة؟ كيف تحتفظ الأمة بسلطتها في ممارسة السيادة في ظلّ المبادئ الشرعية المقرّرة في هذا الشأن، وفي ضوء التطورات الكبيرة التي شهدها العالم المعاصر؟ كيف تراقب أجهزتها الحاكمة، وتضمن نفاذ قرارها السياسي والتشريعي... ؟

- ما الحدود والقيود التي تخضع لها سلطة الأمة والدولة بمؤسساتهما الشرعية والقانونية في ممارسة الاختصاصات التشريعية في ظلّ المبدأ الأصولي الإسلامي "لا حاكمية إلا لله"، وفي ضوء ثقافة الشورى والديمقراطية السائدة في العالم اليوم؟

- إذا كنّا نُسلّم بأن الأمة اليوم في حالة من الضعف والوهن الذي يمتنع معه ممارسة الوصاية والسيادة على شؤونها بالشكل الذي نفترضه، فما المبادرات والمشروعات الإصلاحية: الثقافية، والاجتماعية، والسياسية. العاجلة للنهوض بالأمة والخروج بها من حالة الضعف والجمود إلى حالة القدرة على الفعل والإشراف على شؤونها الخاصة والعامة؟

ت- العناية العلمية والأكاديمية بقضايا فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية. فالعطاء في هذا المجال ضعيف، وما كُتب فيه قليل لا يرقى إلى مستوى ما للأمر من أهمية وخطورة، وأخص بالذكر المباحث الآتية:

- القانون الدستوري الإسلامي: مصادره، وقضاياه، ومؤسساته.

- شكل الدولة الإسلامية المعاصرة، وطبيعتها السياسية بين فريضة التدين وضرورة التمدن.

- المالية العامة للدولة الإسلامية في ضوء مستجدات العصر (الموارد، والمصارف).

- نظام الشورى في الإسلام: طبيعته، وخصائصه، وآليات اشتغاله في ضوء المتغيرات الراهنة.

- الأنظمة والقواعد التي تحكم مجال العلاقات الدولية في ظلّ التطورات الكبيرة التي طرأت على كثير من المفاهيم السياسية القديمة (دار الحرب، أهل الذمة وقضية المواطنة، اتفاقيات التعاون والسلام مع الدول الأجنبية والكيانات المعادية...).

٨- تحقيق وتجديد كثير من المفاهيم الاجتهادية التي تُشكّل بنية نظامنا التشريعي والسياسي، وتتحكّم في صياغة أصوله وفصوله، ومن ذلك:

أ- تجديد مبدأ الإجماع، والنظر إليه على أنه أنواع ومراتب، أعلاها ما كان من مسؤوليات الأمة، واختصاصاً من اختصاصاتها، يحفظ وحدتها، ويرعى تماسكها، وليس دائماً وظيفةً نظريةً يقوم بها ثلّة من أفرادها.

ب- تيسير مفهوم الاجتهاد، وتخليصه من شوائب التقليد والجدل وآفات الانغلاق في زمان ومجال معينين محدودين؛ لينهض بمهمته، ويستعيد مكانته ودوره التشريعي الرائد.

ت- زيادة الاهتمام بأنواع الفقه الجديد (دراسةً، وتطبيقاً) التي تُسهم إسهاماً حقيقياً ومباشراً في دعم مشروع أسلمة أنظمتنا التشريعية والسياسية وتقويمها، مثل:

- العناية بفقه الأمة والدولة.

- العناية بفقه الاقتباس.

- الاهتمام بفقه التنزيل.

- الاهتمام بفقه التقنين والتشريع.

ث- تجديد وتطوير كثير من قضايا السياسة الشرعية، والأحكام السلطانية التي خطّتها أيادي الفقهاء السابقين، ولا سيّما مسائل:

- تقييد صلاحيات الحكام والأمراء.

- مأسسة السلطة القضائية في النظام الإسلامي المعاصر وتنظيمها.

- تجديد مبدأ البيعة، وتنظيم أحكامه في ضوء المفاهيم السياسية الرشيدة المعاصرة.

- مأسسة مبدأي الشورى واختيار أهل الحل والعقد.

هذا ما تيسّر لي عرضه ودراسته، فإن كان فيه من صواب فمن الباري جلّ وعلا، وإن كان فيه من تقصير، فجوابي أن ذلك مبلغي من العلم.

أسأل الله العظيم أن يتجاوز عنّا تقصيرنا، وأن يوفّقنا لما يحبه ويرضاه، آمين، والحمد لله رب العالمين.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- ابن إبراهيم، محمد. **الاجتهاد وقضايا العصر**، تونس: دار التركي، ١٩٩٠م.
- الأصبحي، مالك بن أنس. **موطأ الإمام مالك**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.).
- الأفغانستاني، محمد سيد موسى. **الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر**، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٣.
- آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. **أصل الشيعة وأصولها**، تحقيق: علاء آل جعفر، بيروت: مؤسسة الإمام علي، ١٩٩٧م.
- آل محمود، أحمد محمود. **البيعة في الإسلام؛ تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق**، عمان: دار البيارق، ٢٠٠١م.
- الآمدي، سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- الباحسين، يعقوب. **التخريج بين الفقهاء والأصوليين**، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٤م.
- باكريم، محمد. **وسطية أهل السنة بين الفرق**، الرياض: دار الراية، ١٩٩٤م.
- بحرق، جمال الدين محمد بن عمر. **فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال**، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٧م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- بدوي، أحمد زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨م.

- البرادعي، ليلى مصطفى. **إدارة الموارد البشرية: المفاهيم والمجالات - والاتجاهات الجديدة**، القاهرة: مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة، ٢٠٠٦م.

- البرهاني، محمد هشام. **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، بيروت: دار الريحاني، ١٩٨٥م.

- البشري، طارق. **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦م.

- البعلي، علاء الدين بن اللحام. **القواعد والفوائد الفقهية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨م.

- البغوي، أبو محمد بن مسعود. **معالم التنزيل (تفسير البغوي)**، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

- بلال، عبد الحكيم. "العمل المؤسسي: معناه، ومقومات نجاحه"، **مجلة البيان**، عدد ١٤٣، نوفمبر ١٩٩٩م.

- بوتيفو، برنار. **الشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية**، ترجمة: فؤاد الدهان، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٧م.

- بوطالب، عبد الهادي. **من قضايا الإسلام المعاصر**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ٢٠٠٢م.

- البوطي، محمد سعيد رمضان. **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ ونمارسه؟** ، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م.

- البوطي، محمد سعيد رمضان. **فقه السيرة النبوية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٤م.

- البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الصغرى**، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- الترابي، حسن. **تجديد أصول الفقه**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠م.

- الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.).

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، تصدير: عبد الله بن محمد بن حميد، القاهرة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٩٨٤م.

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**، القاهرة: دار الزيني، (د. ت.).

- الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

- جابر، حسن محمد. **المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر؛ تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط**، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١م.

- الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م.

- جلبي، خالص. **الدرس الأفغاني**، مكناس: منشورات ألوان مغربية، ٢٠٠٢م.

- جميل، ابن مبارك محمد. **نظرية الضرورة الشرعية: حدودها وضوابطها**، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٨م.

- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن. **سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز الخليفة الزاهد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، المنصورة: دار الوفاء، ٢٠٠٠م.

- الجويني، أبو المعالي. **غياث الأمم في الثيات الظلم**، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩م.

- أبو جيب، سعدي. **القاموس الفقهي: لغة واصطلاحاً**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨م.

- الجيدي، عمر. **مباحث في المذهب المالكي بالمغرب**، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٣م.

- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

- حامد، حسين. **المصلحة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: مكتبة المتنبي، ١٩٨١م.

- ابن حزم، علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**، مصر: دار المعارف، (د. ت.).

- الحموي، أحمد بن محمد. **غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.

- الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي؛ حجيته ضوابطه مجالاته**، سلسلة كتاب الأمة رقم ٦٥، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٨م.

- الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن علي. **شرح الخرشي على خليل**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).

- خلاف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: مؤسسة الكتب الإسلامية، ١٩٩٦م.

- الخمليشي، أحمد. **وجهة نظر**، الرباط: المطبعة الأمنية، ٢٠٠٢م.

- الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.

- الدريني، محمد فتحي. **بحوث مقارنة في الفقه وأصوله**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٤م.

- الدهلوي، شاه ولي الله. **حجة الله البالغة**، تحقيق: محمود طعمة حلبي، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧م.

- ديان، سميرة عايد. **عمليات نقل وزرع الأعضاء**، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٤م.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ﻫ/١٩٨٥م.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥م.

- الرفعي، عبد السلام. **فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي**، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٤م.

- الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٤م.

- الريسوني، أحمد. **الأمة هي الأصل؛ مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، سلسلة اخترت لكم، مكناس: منشورات عيون الندوات، ٢٠٠٠م.

- الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي؛ قواعده وفوائده**، الرباط: جريدة الزمن، ١٩٩٩م.

- الريسوني، أحمد. **مدخل إلى مقاصد الشريعة**، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٦م.

- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المنصورة: دار الكلمة، ١٩٩٧م.

- الزحيلي، محمد. **تاريخ القضاء الإسلامي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥م.

- الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م.

- الزحيلي، وهبة. **نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٧م.

- الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٨م.

- الزرقا، مصطفى أحمد. **نظام التأمين: حقيقته والرأي الشرعي فيه**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م.

- الزريقي، جمعة محمود. **التوثيق العقاري في الشريعة الإسلامية**، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٥م.

- زعيتر، عبد الرحمن بن صبحي. **حكم الإسلام في شهادات الاستثمار وصناديق التوفير وودائع البنوك**، عمان: دار الحسن للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

- ابن زغيبة، عز الدين. **مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية**، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ٢٠٠١م.

- زيادة، نيكولا. **الحسبة والمحتسب في الإسلام**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٢م.

- أبو زيد، بكر. **التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل**، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.

- سالم، محمد صلاح. **العصر الرقمي وثورة المعلومات: دراسة في نظم المعلومات وتحديث المجتمع**، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٢م.

- سانو، قطب مصطفى. **أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.

- السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.).

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩م.

- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحق. **ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت،** القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٨م.

- سلامة، الطيب. المذهب المالكي وعوامل انتشاره بإفريقيا والأندلس، مجموع أشغال ملتقى الإمام محمد بن عرفة، منشورات الحياة الثقافية، تونس، ١٩٧٦م.

- السليماني، عبد السلام. "الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله"، (أطروحة دكتوراه، جامعة الرباط، الرباط، المملكة المغربية، ١٩٩٥م).

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية،** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م.

- السيوطي، جلال الدين. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض،** تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٥م.

- السيوطي، رمضان حافظ. **فوائد البنوك والاستثمار والتوفير في ضوء الشريعة الإسلامية،** القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٤م.

- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة،** بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة،** تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.).

- الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة،** المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢م.

- الشعيبي، أحمد قائد. **وثيقة المدينة؛ المضمون والدلالات،** كتاب الأمة، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٥م.

- شمام، محمد. الفقه الإسلامي وتأثيره في التشريع الوضعي، أشغال ملتقى محمد بن عرفة، تونس، ١٩٧٦م.

- شمس الدين، محمد مهدي. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي،** بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م.

- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٥م.

- الشيباني، أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- الشيخلي، عبد القادر. **البحث العلمي بين الحرية والمؤسسية**، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م

- الشيرازي، أبو إسحاق. **التبصرة في أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢م.

- الشيرازي، أبو إسحاق. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.

- الصادق، رابح. مجتمع المعلومات في البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم، أشغال الملتقى الدولي، تونس، وزارة التعليم العالي، جامعة منوبة، تونس، ٢٠٠٥م.

- الصاوي، صلاح. **التطرف الديني؛ الرأي الآخر**، القاهرة: الآفاق الدولية للإعلام، ١٩٩٣م.

- صديق، أحمد صديق عبد الرحمن. **البيعة في النظام السياسي الإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨م.

- الصلابي، علي محمد. **فصل الخطاب في سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﵁ شخصيته وعصره**، الشارقة: مكتبة الصحابة، ٢٠٠٢م.

- الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ط٢، ١٤١٥هـ.

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. **رد المحتار على الدر المختار ويليه تكملة الحاشية المسماة قرة عيون الأخيار**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون، ١٩٩٧م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، حققه وعلق حواشيه وصححه: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٦٧م.

- عبد الجواد، أحمد رأفت. **مبادئ علم الاجتماع**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، (د. ت.).

- عبد الرحمن، عبد الله الزبير. **من مرتكزات الخطاب الدعوي في التبليغ والتطبيق**، سلسلة كتاب الأمة رقم ٥٦، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٧م.

- ابن عبد الشكور، محب الله. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**، "مطبوع مع المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي"، ومعه كتاب بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، (د. ت.).

- عبد القادر، علي. **القضاء والحسبة**، سوسة: دار المعارف، ١٩٩٤م.

- عبد اللطيف، العبد اللطيف. **الإيجاز في مبادئ الاقتصاد الإسلامي**، مكة المكرمة: دار ابن حزم، ١٩٩٧م.

- العثماني، سعد الدين. **الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل**، طنجة: منشورات حركة الإصلاح والتجديد، ١٩٩٦م.

- العدلوني، محمد أكرم. **العمل المؤسسي**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

- العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).

- عطية، جمال الدين. **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار الهادي للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.

- عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠١م.

- عطية، جمال. والزحيلي، وهبة. **تجديد الفقه الإسلامي**، سلسلة حوارات القرن الجديد، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.

- العقاد، عباس محمود. **عبقرية عمر**، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٤٧م.

- العقيلي، أحمد. **الزواج والطلاق في الشريعة الإسلامية**، مصراته: الدار الجماهيرية، ١٩٩٠م.

- العلمي، محمد. **المدرسة البغدادية للمذهب المالكي: نشأتها، أعلامها، منهجها، أثرها**، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٣م.

- العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١م.

- عمار، محمد. **هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟** ، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥م.

- عمارة، محمد. **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م.

- عمر، السيد. " المؤسسية السياسية في المنظور القرآني"، ورقة مقدمة في إطار الموسم الثقافي لمركز الدراسات المعرفية ٢٠٠٧م-٢٠٠٨م، وهي منشورة في الموقع الإلكتروني للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (www. eiiit. org).

- العمري، أكرم ضياء. **السيرة النبوية الصحيحة**، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٤م.

- عوض، محمد إدريس. **الدية بين العقوبة والتعويض في الفقه الإسلامي المقارن**، بيروت: دار الهلال، ١٩٨٦م.

- عياض، ابن موسى السبتي. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب**

مالك، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي وآخرون، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٢م.

- الغرايبة، محمد حمد. **نظام القضاء في الإسلام**، عمان: دار الحامد، ٢٠٠٤م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)

- الغزنوي، أبو حفص عمر الغزنوي الحنفي. **الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة**، القاهرة: مكتبة الإمام أبي حنيفة، (د. ت.).

- ابن فارس، أحمد أبو الحسين. **معجم مقاييس اللغة**، بيروت: دار الجيل، (د. ت.).

- أبو فارس، محمد عبد القادر. **القضاء في الإسلام**، عمان: دار الفرقان، ١٩٩١م.

- الفاسي، عبد الرحمن. **خطة الحسبة بين النظر والتطبيق والتدوين**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٤م.

- الفاسي، علال. **دفاع عن الشريعة**، الرباط: مؤسسة علال الفاسي، ١٩٩٥م.

- الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة ومكارمها**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩١م.

- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤م.

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧م.

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

- القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، الكويت: دار القلم، ١٩٨٩م.

- القرضاوي، يوسف. **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م.

- القرضاوي، يوسف. **شريعة الإسلام، خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان**، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥م.

- القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة؛ دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.

- القرضاوي، يوسف. **لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٢م.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).

- القزويني، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ط.)، (د. ت.).

- القشيري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط.)، (د. ت.)

- قلعجي، محمد رواس. **قراءة سياسية للسيرة النبوية**، بيروت: دار النفائس، ١٩٩٦م.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٣م.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدى خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٩٩٦م.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٧م.

- الكاساني، أبو بكر مسعود بن أحمد. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- كافي، أحمد. **الحاجة الشرعية: حدودها وقواعدها**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

- ابن كثير، أبو الفداء. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م.

- لاغا، علي محمد. **الشورى والديمقراطية: بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظرية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م.

- ابن اللحام، أبو الحسن علاء الدين. **القواعد والفوائد الفقهية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨م.

- ابن مبارك، محمد جميل. **التوثيق والإثبات بالكتابة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي**، الدار البيضاء: مطبعة الجاح الجديدة، ٢٠٠٠م.

- مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م.

- مجموعة من العلماء والباحثين. الموسوعة العربية العالمية، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م.

- المروزي، أبو عثمان سعيد بن منصور بن الخراساني. **سنن سعيد بن منصور**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.

- المسعودي، محمد بن رديد. **المعتمد من قول الشافعي على الجديد**، الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٦م.

- معتصم، محمد. **مختصر النظرية العامة للقانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، الدار البيضاء: مؤسسة إيزيس للنشر الجامعي، ١٩٩٢م.

- ابن معجوز، محمد. **وسائل الإثبات في الفقه الإسلامي**، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٥م.

- مغنية، محمد جواد. **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م.

- مغنية، محمد جواد. **الشيعة في الميزان**، بيروت: دار الجواد، ١٩٨٨م.

- مكاوي، رجاء ناجي. **نقل وزرع الأعضاء أو الاستخدام الطبي لأعضاء الإنسان وجثته: مقاربة بين القانون المغربي والمقارن والشريعة الإسلامية**، الرباط: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي، ٢٠٠٢م.

- مكاوي، رجاء ناجي. **مدخل للعلوم القانونية**، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٨م.

- المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م.

- النجار، عامر. **الخوارج: عقيدة وفكرا وفلسفة**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠م.

- النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م.

- النجار، عبد المجيد. **فقه التدين فهما وتنـزيلا**، سلسلة كتاب الأمة رقم ٢٣، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٠م.

- النجار، عبد المجيد. **في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية؛ تنـزيلا على الواقع الراهن**، تونس: الزيتونة للنشر والطباعة، ١٩٩٤م.

- الندوي، علي أحمد. **القواعد الفقهية: مفهومها نشأتها تطورها دراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها،** دمشق: دار القلم، ٢٠٠٠م.

- النسائي، أحمد بن شعيب. **المجتبى من السنن،** تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- النمر، عبد المنعم. **الاجتهاد،** القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦م.

- النويضي، عبد العزيز. **المجلس الدستوري بالمغرب،** الرباط: منشورات المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، ٢٠٠١م، ص٥١.

- هداية الله، عبد اللطيف. **أثر الفقه المالكي في القانون المغربي،** عين الشق: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨م.

- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير،** بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).

- هويدي، فهمي. **طالبان جند الله في المعركة الخطأ،** القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.

- الوكيلي، محمد. **فقه الأولويات؛ دراسة في الضوابط،** هيرندن: المعهد العالمي – للفكر الإسلامي؛ سلسلة الرسائل الجامعية: ٢٢، ١٩٩٧م.

-الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحي، **إيضاح المسالك،** تحقيق: محمد بوطاهر الخطابي، الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨٠م.

ثانياً: المواقع الإلكترونية:

- http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar&LangID=1#5

- http://www.eiiit.org

- http://www.habous.gov.ma/ar/detail.aspx?id=638&z=27&s=13

- http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2004/12/article02.shtml

- http://www.islamonline.net/Arabic/In_Depth/ElectionFiqhIissues/Articles/02.shtml

- http://www.islamonline.net/livedialogue/arabic/Browse.asp?hGuestID=u44P0a

- http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3746&version=1&template_i

- http://www.tarbya.net/Articles/ArticleDetailes.aspx?ArtId=6093

الكشاف

ب

ت

ث

ج

ح

خ

د

ر

س

ش

ص

ض

ط

ظ

ع

ن

